This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

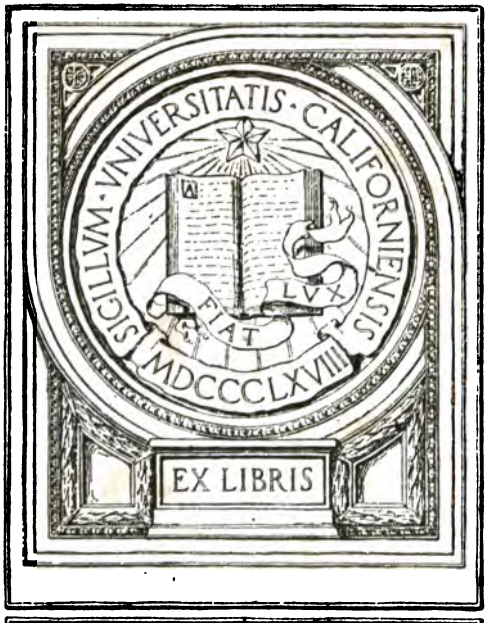
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

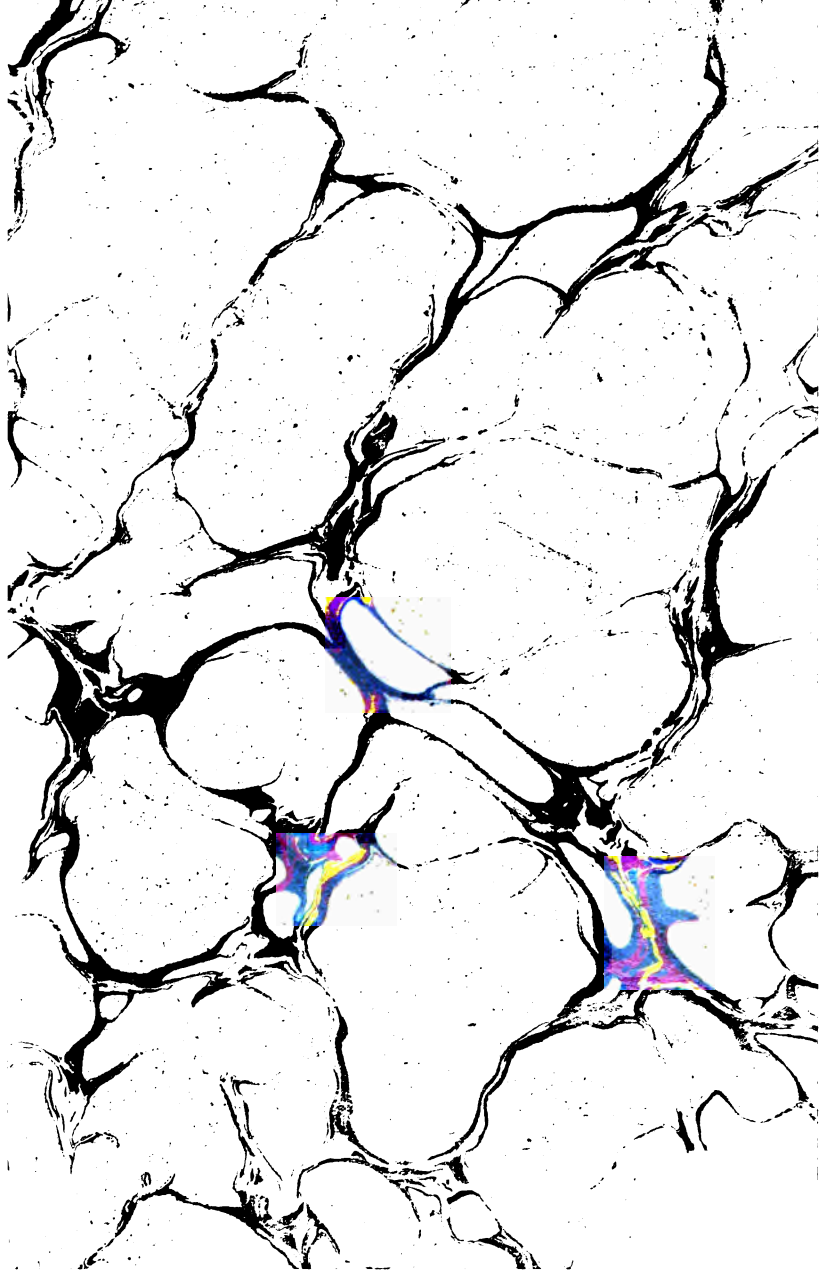
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 151 506


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



A mon cher Maître
Monsieur Egger -
Professeur à la Sorbonne -
témoignage -
de respect et de vive reconna-
[illegible]

L'EXPÉRIENCE

ET

L'INVENTION EN MORALE

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR :

La **Morale de Guyau** *et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique*, 1906. 1 vol. in-16. . . . . **2** fr.

L'**éducation par soi-même**, Cours fait à l'Université de Bucarest en 1907. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, traduit du roumain (*sous presse*).

L'EXPÉRIENCE

ET

L'INVENTION

EN MORALE

PAR

G. ASLAN

Docteur ès lettres de l'Université de Paris.

UNIV. OF CALIFORNIA

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

UNIV. OF CALIFORNIA

L'Expérience et l'Invention en Morale

CHAPITRE I

LE PROBLÈME MORAL AU XIXe SIÈCLE.

La crise morale. - Elle est nécessaire au progrès, mais dangereuse. — Symptômes rassurants. — Le mouvement romantique. — Le mouvement socialiste. — Observations tirées de ces faits.

Comme l'a caractérisée Auguste Comte, en une formule définitivement acquise à la science, notre époque est une « période critique » dans l'histoire de l'humanité.

A prendre cette expression en son sens courant, elle indique une époque de transition, un moment du processus vital où les fonctions biologiques subissent une modification profonde en vue de s'adapter à un régime de vie nouveau. Au sens plus étroitement positiviste et appliquée à la vie des idées morales, ainsi que l'entendait Comte lui-même, cette expression désigne un de ces moments où les grandes idées collectives qui dirigent l'évolution sociale, se dissolvent en une sorte « d'anar-

388236

chie intellectuelle » ; les individus perdent alors la foi en ces notions, mal contrôlées parfois, mais toujours bienfaisantes, qui font l'unité organique des sociétés.

Comme nous le verrons, ces deux définitions de la « crise » se complètent exactement et toutes deux conviennent aussi bien à l'état moral de la conscience contemporaine. Comte a eu raison de signaler cette dissolution des croyances indispensables à la vie collective et à la vie individuelle. On peut même dire qu'il fut, après son maître Saint-Simon, l'un des premiers penseurs qui aient vu nettement et exposé avec force le caractère collectif, social et, en un sens, « religieux » de cette tempête morale. Mais certains de ses disciples, plus ou moins authentiques, ont sur ce point bien défiguré son enseignement. Ils ont voulu n'en voir que la partie négative, trop soucieux de maudire l'individualisme, le levain révolutionnaire qui a suscité l'anarchie intellectuelle. Ils oublient qu'on ne sortira pas de cette crise pénible en revenant précisément au régime qui l'a fait naître, qui l'a nécessitée. Et surtout, ils oublient ce que Comte a pourtant proclamé tant de fois : que les crises sont des promesses de renouveau, de rajeunissement.

Le pessimisme avec lequel tous les esprits attardés ou réactionnaires jugent l'évolution des con-

sciences modernes est hors de saison. Il faut bien leur concéder que la bienheureuse ignorance et la docilité des siècles de foi étaient infiniment avantageuses pour la quiétude intime. Nous ne voulons pas nier que le manque de foi n'ait été douloureux à beaucoup d'âmes de ce temps, et surtout aux plus nobles. Mais il nous semble que cette souffrance, qui a bien sa beauté morale, était inévitable. Il faut traverser l'âge ingrat pour que l'enfant devienne homme.

Sans doute, c'est une rude épreuve, à laquelle on ne résiste pas toujours. Je ne vois pas cependant qu'en la traversant l'esprit moderne ait ressenti cette lassitude, ce découragement, qui sont d'un si fâcheux pronostic en toute espèce de maladie. On n'a pas assez remarqué ce fait important, ou même on a systématiquement voulu le nier. Car ce fut une tactique constante des conservatistes de représenter les novateurs en matière morale soit comme de purs négateurs, qui rejetaient avec les lois existantes toute espèce de loi, soit comme des découragés qui se réfugiaient dans le scepticisme, ou plutôt le nihilisme, faute de trouver à la loi morale un autre fondement que le Décalogue.

Rien n'est moins vrai historiquement. Il faut définir la morale d'une façon bien étroite pour admettre que Rousseau, ou Saint-Simon, ou Fourier,

en niant théoriquement certaines croyances traditionnelles, devinrent immoralistes ou immoraux. Tout au contraire : les efforts de ces penseurs et de tant d'autres, en supposant même qu'ils aient été vains, prouvent l'importance capitale qu'offrait le problème moral à ces consciences, qui peuvent compter parmi les plus éclairées et les plus « représentatives » de leur temps. Ils rejetèrent certains dogmes admis jusque-là, mais ce fut au nom d'une idée plus nette du devoir. Et s'ils n'arrivèrent pas à définir leur idéal, ce fut au nom d'un idéal moral plus vivant et plus pur qu'ils abolirent les antiques Tables de la Loi.

Les philosophes du XIXe siècle ne doutèrent jamais de la légitimité et de la nécessité d'une morale ; ils ne doutèrent pas non plus qu'il fût possible de la reconstruire sur des bases purement rationnelles. Ils sont rares et un peu suspects les exemples de penseurs vraiment dignes de ce nom, qui, désabusés d'une vaine liberté de l'esprit, aient enfin trouvé la paix de l'âme dans le giron d'une foi traditionnelle. Ce ne fut pas toujours des raisons purement intellectuelles qui motivèrent les conversions de ce genre. En tout cas, si l'on peut nous présenter des exemples authentiques de cet état d'âme, nous ne manquerions pas d'exemples opposés. Ils prouveraient bien que la pensée moderne n'a jamais cessé d'avoir confiance dans les

forces de la seule raison pour fonder une nouvelle morale. Et si le découragement de la recherche libre ramena quelques-uns à la foi naïve, plus souvent encore les consciences inquiètes reconnurent que la foi ne suffirait pas, là où la raison avait échoué.

Il nous importe essentiellement de bien établir l'existence de cette crise morale. Car la question que nous posons ici aurait bien peu d'intérêt si elle devait rester purement théorique, si elle n'était qu'un objet à discussions scolastiques. Mais les voix les plus retentissantes, c'est-à-dire celles qui éveillent le plus d'échos dans les âmes, ont proclamé cette angoisse, en ont décrit minutieusement les symptômes et recherché les causes.

La littérature du XIXe siècle est presque toute pleine de cette crise morale. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail immense de cette histoire intellectuelle. Nous devons cependant faire une remarque, dont plus tard on saisira la signification. Le mouvement romantique (qui en France est surtout littéraire) est consacré principalement à l'analyse des ravages intérieurs, des souffrances, des inquiétudes, du déséquilibre qu'a produits dans des âmes faibles l'absence d'un principe directeur. Où trouver un guide dans ce désarroi, une raison de vivre dans ce découragement pessimiste? De telles âmes étaient trop délicates, trop faibles pour la

découvrir par elles-mêmes. Elles étaient aussi trop éclairées pour ne pas reconnaître qu'aucune autorité extérieure n'avait plus qualité pour leur imposer une raison de vivre.

Obermann ne sait ni pourquoi il vit, ni comment il doit vivre. Dans quelles étranges expériences morales ont dû l'entraîner ses mystiques aspirations vers la paix de l'âme? Il nous confie lui-même « qu'il a connu l'enthousiasme des vertus difficiles ». Revenu à la sagesse philosophique, à des ambitions plus modestes, il n'arrive cependant point « à s'accommoder ni de lui-même, ni de la société des hommes ».

Stello lui aussi se sent comme un exilé dans une société qui n'est pas faite pour lui. L'Enfant du Siècle se consume à entrevoir le bonheur et le devoir, sans en avoir une idée assez nette pour qu'elle devienne efficace. Et René, ce fils de l'ancien régime, il a rejeté les idées de sa caste et de son temps ; en vain a-t-il cherché à rentrer dans la tradition religieuse. Son romantisme pittoresque n'est qu'un brillant déguisement de sa misère morale. Il a gardé de sa foi, assez pour ressentir les remords du croyant, trop peu pour en connaître l'énergie active.

Ce sentiment douloureux d'impuissance et de vide, — mais aussi la plus ardente aspiration vers la foi morale, une sorte de nostalgie de la con-

science, voilà en quoi consistait la « maladie du siècle ». Et cet état d'âme, qui remplit la période romantique, n'était pas celui de quelques individus d'élite : c'était bien le mal d'un siècle.

Nous acceptons très volontiers la conception du romantisme qu'a développée M. Brunetière. Il fut le triomphe, déplorable ou heureux, de l'individualisme post-révolutionnaire. Sans doute, il fut l'expression de la douloureuse anarchie morale des consciences individuelles, mais il n'en était que l'expression purement littéraire. Et si l'on admet, ce qui paraît évident, que la littérature est essentiellement individualiste, on pourra soupçonner que les romantiques n'ont vu de la maladie morale que le côté individualiste, les symptômes les plus aigus, mais non peut-être les plus significatifs.

Si ces grands écrivains s'étaient un peu détournés de la fiévreuse analyse de leur moi, s'ils avaient quitté leurs tours d'ivoire, ils auraient peut-être compris que leur trouble n'était que le résultat du trouble politique et social. Il était vain de chercher dans l'étude et la culture de son moi la cause et le remède du mal de ce temps. Aussi le romantisme ne représente-t-il pas toute la pensée du siècle, et le pessimisme des littérateurs ne saurait être le dernier mot de la conscience moderne.

A côté d'eux, en même temps qu'eux, méditaient

et écrivaient toute une pléiade de penseurs, les premiers socialistes. Il faut d'étranges abus de mots pour arriver à confondre les romantiques avec les socialistes et, sous prétexte que le romantisme est individualiste établir que la pensée romantique était contradictoire. Les deux courants restèrent bien distincts, et on ne pourrait nier que les tendances de la pensée moderne ne soient caractérisées justement par cette contradiction intime.

Les socialistes ont sans doute une valeur représentative bien moindre que celle des hérauts éclatants du romantisme. Ils manquèrent souvent de charme littéraire, quelquefois de clarté et souvent aussi de bon sens ; ils prêtèrent à l'ironie, reine de l'opinion ignorante. Mais leur pensée devait être féconde : sortis aujourd'hui de la polémique quotidienne, Saint-Simon, Fourier, Comte, et tant d'autres nous apparaissent comme les grands initiateurs de notre révolution morale.

Les penseurs socialistes apportaient en effet un principe incomplet, mais sans lequel la science des mœurs eût été rendue impossible : c'est que la question morale est avant tout une question sociale, et que pour réformer l'homme il faut réformer la société. Ils étaient avertis par le grand fait historique de la Révolution française, qui avait bouleversé l'ancien régime moral, en supprimant l'ancien régime social ; mais, en créant un

nouvel ordre légal, elle n'avait pu créer un nouvel ordre moral.

L'exemple (1) de Comte nous fera juger exactement de la position que les écoles socialistes adoptèrent dans le débat. Comte admet que la Révolution française ouvre une ère nouvelle de la vie morale et sociale. Mais il ne l'aime pas ; il n'admettrait pas que l'histoire véritable de l'humanité s'ouvre en l'année 1789. Il reconnaît, avec les romantiques, que la condition morale de l'humanité est en ce moment fort misérable. Et il croit aussi qu'il y eut dans l'histoire de l'humanité des périodes heureuses, où l'éclat de la civilisation correspondit avec la stabilité sociale et le parfait équilibre des consciences individuelles.

Ces époques sont caractérisées par le règne d'une doctrine qui « organise » toutes les forces matérielles et morales d'une société en vue d'un objet nettement conçu, et accepté sans discussion par tous les individus. C'est-à-dire que le bonheur individuel et la prospérité sociale ont une même condition : l'accord de toutes les volontés et de

(1) L'exemple de Comte est particulièrement significatif, parce que sa doctrine combine des éléments réactionnaires, venus de De Maistre (l'idée du pouvoir spirituel), des idées socialistes, venues de Saint-Simon (que la régénération économique est un facteur important de la régénération morale), et enfin son idée personnelle : que la réforme économique et la réforme morale sont subordonnées à une réforme intellectuelle.

toutes les intelligences dans une « religion » commune. Le Moyen Age chrétien nous donne l'exemple d'une de ces périodes organiques. Et en ceci Comte est bien l'élève de De Maistre. Mais (ce qu'oublient trop souvent certains positivistes contemporains) on ne peut plus actuellement trouver dans les religions ni dans les métaphysiques antérieures la base solide, nécessaire à l'organisation des sociétés. Un pouvoir spirituel est indispensable ; mais il n'en existe plus, et les Restaurations sont impossibles en pareille matière. Voilà le « principe de la continuité », qui n'est peut-être pas aussi conservateur qu'on l'a prétendu.

Fonder le « pouvoir spirituel », c'est-à-dire trouver le principe d'une morale adaptée à notre mentalité et qui posséderait cependant toute l'autorité des antiques morales religieuses : tel fut le dessein de tous les réformateurs sociaux du XIXe siècle, de ceux qu'on a appelés les « Messies ». Ils voulaient en effet fonder des religions, mais dans un dessein moral. Nous pouvons sourire maintenant de leurs efforts qui demeurèrent vains. Les solutions qu'ils apportaient étaient inacceptables ; il n'en reste pas moins qu'ils avaient posé enfin le problème moral dans toute sa généralité, en faisant entrer dans son énoncé les données (encore indéterminées sans doute) qui devaient en rendre la solution au moins théoriquement possible.

De cet aperçu rapide et purement historique nous retiendrons seulement ceci, qui résume les données et le sens du problème tel qu'il se posait à cette époque : 1° Il y a depuis plus d'un siècle une question morale, et cette question est angoissante pour tout individu qui pense. Il est important pour nous, qui croyons à une expérience morale collective, de constater ce fait, manifesté par le mouvement d'idées romantique, essentiellement européen.

2° La solution du problème moral peut être obtenue par les seules forces de la raison, en dehors de toute croyance supra-naturaliste, soit qu'on lui trouve un principe rationnel, soit qu'on la fonde sur une conception empirique de la réalité.

3° Le problème moral est avant tout un problème social ; la solution de la question sociale, ou bien entraînera *a fortiori* celle de la question morale (si l'individu n'est qu'un reflet de la collectivité), ou bien elle est la condition préalable et nécessaire de la solution du problème moral.

4° La loi morale consiste essentiellement en une croyance assez puissante pour imposer aux individus des actes que leur dissuaderait leur volonté propre, et que cependant ils ne discutent pas. — Les principes religieux des croyances morales ont perdu toute leur valeur devant les intelligences, et par suite toute efficacité sur les volontés. Ils ne

tenaient en effet l'une et l'autre que d'une habitude mal contrôlée. Mais, puisque la morale est évidemment utile aux individus et aux sociétés, il faut qu'elle ait un fondement naturel. Sa destinée ne dépend pas de celle des idées qui l'avaient supportée jusqu'ici. Elle retrouvera donc toute sa puissance pratique si l'on découvre la nécessité rationnelle des règles, qui jusqu'ici ne reposaient que sur une base mystique, sur une obligation religieuse.

C'est à peu près ainsi que se posait le problème moral à l'époque de Comte. La façon même de le présenter préjugeait gravement sur la solution future.

CHAPITRE II

LA POSITION ACTUELLE DU PROBLÈME.

Est-il nécessaire et possible de fonder la morale ? — Le rationalisme répond affirmativement. Ses concepts fondamentaux : formalisme, individualisme, idéalisme. — Importance capitale de ce dernier. — L'empirisme et ses concepts fondamentaux. Insuffisance de chacune des deux solutions.

La philosophie est susceptible de progrès ; elle ne consiste pas dans l'éternelle agitation *pro et contra* de questions insolubles. Mais ses acquisitions ne peuvent pas s'exprimer, comme celles des sciences proprement dites, en formules positives et inattaquables. L'esprit philosophique marche à l'avant-garde de la science ; il s'emploie à détruire les obstacles, les « idoles », selon le mot de Bacon, c'est-à-dire les préjugés qui à notre insu troublent notre perception directe des choses, et nous empêchent de voir les termes exacts des énigmes que nous présente le réel. Aussi, le progrès en matière philosophique consiste-t-il moins à résoudre des questions toutes posées qu'à en formuler des énoncés plus lucides et plus

précis, ou même à montrer qu'un problème est insoluble, parce qu'il n'a aucune raison de se poser. De nos jours, on ne se demande pas sur quoi doit se fonder la morale, mais s'il est nécessaire, et s'il est possible de fonder la morale.

Ainsi attaquée à sa base, cette question, qui planait dans un ciel nébuleux, retombe sur un terrain solide. Elle devient une question de méthode, un débat de logiciens.

Il nous semble que la thèse à débattre, telle qu'elle a été posée récemment, peut se résumer ainsi : Les idées morales, qui existent en fait et qui tiennent de leur existence seule une vertu impérative, ont-elles besoin d'être fondées en raison autrement que par leur seule constatation ?

C'est à dessein que nous donnons cette formule vague ; il nous semble que les difficultés du problème résultent précisément de l'incertitude des données.

Une première solution sera la solution rationaliste. D'une façon générale, le fait, quel qu'il soit, ne peut se justifier scientifiquement par sa seule existence empirique. Il faut encore qu'il soit expliqué, fondé en raison. Et cette nécessité est plus urgente encore pour les notions morales ; car si les croyances existent comme faits, elles répondent non pas à une réalité d'expérience, mais

à un idéal ; elles n'expriment pas un fait patent et indéniable, mais un « devoir être » auquel on peut refuser toute existence objective en lui déniant toute obligation subjective. Le devoir ne peut avoir de nécessité pratique que si on montre la nécessité théorique d'un devoir.

Mais, par cela seul que nous posons le problème moral en termes rationalistes, nous sommes amenés presque inévitablement à préjuger, d'une façon peut-être peu logique, sur la solution à intervenir. Vouloir trouver dans la raison la règle des volontés individuelles, c'est supposer d'avance que la question morale est avant tout d'ordre individuel, personnel, en quelque sorte intime. C'est faire l'individu à la fois juge et partie; c'est lui reconnaître le pouvoir de subordonner à la raison sa volonté personnelle, ou bien le droit de plier au gré de son arbitraire cette raison qui est « toute en chacun ». Il n'y aurait pas d'aberration morale qui ne puisse se revendiquer d'une formule rationnelle et se rattacher à un principe universel. Les criminologistes ont remarqué depuis longtemps que les délinquants sont kantiens sans le savoir. Ils justifient leurs actes délictueux en les présentant comme l'application dans un cas particulier et exceptionnel d'une règle universellement admise. Si paradoxal que cela puisse sembler, le crime consiste à interpréter d'une façon illo-

gique la loi morale, non pas à la frapper de suspicion. Hypocrisie de criminel ; mais précisément n'a-t-on pas dit que l'hypocrisie était un hommage rendu à la vertu ?

Que faut-il en conclure ? Entre les principes rationnels de la morale et les maximes particulières, techniques, de l'action, le rapport logique reste indéterminé et flottant. En partant des mêmes principes, on peut légitimer en apparence les actes les plus opposés : c'est donc que la légitimité, à ce point de vue rationnel, ne se fonde pas sur le caractère intrinsèque des actes, mais sur leur conformité, plus ou moins artificielle, avec un certain principe formel. Nous n'oserions prétendre que toute morale rationaliste est nécessairement formaliste ; au contraire, nous verrons par des exemples que le plus vif souci du rationalisme actuel est d'échapper au formalisme, tel que Kant l'a fait connaître. Mais peut-être verrons-nous aussi qu'il n'y a pas réussi, ou que s'il y a réussi, c'est en faisant appel à un principe autre que le sien. Rattacher déductivement à des concepts purement rationnels les maximes empiriques de la conduite, fonder sur une science pure la technique de l'action, est évidemment une tâche trop ardue pour que le rationalisme n'ait pas au moins une tendance latente, mais perpétuelle, vers le formalisme.

Ceci nous amène à une question qui est encore du domaine de la méthodologie; mais elle comporte des conséquences pratiques dont on pourrait abuser contre les morales rationalistes. En quel sens devons-nous entendre l'individualisme et le formalisme qui paraissent les caractériser ?

Une morale est individualiste du moment qu'elle fait du problème moral un problème essentiellement individuel. Au point de vue de la méthode, une morale est individualiste quand elle suppose que la volonté individuelle est seule intéressée à la solution d'un problème pratique et que la raison individuelle peut juger souverainement et sans appel de cette question. Mais, au point de vue pratique, l'individualisme moral consiste à faire du « devoir envers soi-même » le devoir unique ou le type du devoir, à ramener les « devoirs sociaux » à des obligations purement personnelles. Il pose en principe l'autonomie de la raison individuelle pour aboutir à l'autonomie de la conscience individuelle.

Cela ne veut pas dire que cette raison soit le sens propre, la fantaisie de chacun; et moins encore, « ne relever que de sa conscience » ne signifie rejeter toute règle autre que son bon plaisir. A quelle condition peut-on établir une opposition radicale entre la volonté individuelle et la loi universelle? C'est si on fait de la loi une autorité

extérieure et mystique, et si, en même temps, on fait de l'individu, selon le mot de Kant, une volonté purement empirique, une nature passionnelle, un être essentiellement déchu et révolté (1).

Cette distinction perd toute signification dans l'hypothèse immanentiste qui est la base de tout rationalisme. On pourra s'en convaincre par un exemple bien typique. Voyez dans le livre de Henry Michel sur l'*Idée de l'Etat* comment le criticisme concilie l'antinomie toute factice qu'on a prétendu établir entre les droits de l'individu et ceux de l'État. L'individu et l'Etat ne s'opposent que si on admet un individu insociable par définition et un état tyrannique par définition. Mais il y a des accommodements; un contrat social tacite concilie les volontés individuelles avec la volonté générale, la raison étant le fond général de toutes les consciences individuelles. Et ce problème n'est qu'une application particulière du grand problème moral : accorder le fait subjectif du devoir et de la liberté avec le fait objectif de la loi.

A un autre point de vue, mais dans le même ordre d'idées, devons-nous concéder qu'une morale individualiste et formaliste soit nécessairement novatrice ou révolutionnaire ? Ce n'est pas encore ici que nous sommes en état de répondre défini-

(1) Il est aisé de reconnaître sous cette forme l'origine théologique de cette objection.

tivement. Mais nous pouvons légitimement constater que, par ses principes mêmes, le rationalisme incline vers une conception surtout idéaliste de la morale. En effet, les préceptes pratiques ne tiennent pas leur valeur de leur existence empirique, de leur antiquité traditionnelle (ceci répond au traditionalisme) ; ils ne tiennent pas non plus leur autorité de leur contenu intrinsèque, de leur utilité (ceci répond à l'utilitarisme pour lequel une croyance se justifie par les services qu'elle rend) : leur dignité et leur autorité, ils les doivent uniquement à leur conformité avec un certain idéal pleinement rationnel. On doit donc déterminer d'abord cet idéal. Puis par rapport à lui on établira l'échelle des valeurs morales, la hiérarchie des devoirs; ce sera enfin le critère « du bien et du mal ».

Comme procédé critique, l'application de cette méthode peut en certains cas entraîner la négation de toutes les règles morales acceptées. Comme procédé positif, elle peut autoriser les déductions les plus extravagantes et les plus immorales. On dira sans doute qu'une méthode ne se juge pas par les abus qu'on en peut faire. Cette réponse ne suffirait pas. Car une méthode se juge par ses résultats, et c'est pour elle un grave reproche que de n'être pas rigoureuse ; l'imprécision n'est sans doute pas l'erreur, mais elle est loin de la vérité.

Il se peut donc que la méthode rationaliste soit incapable de nous fournir le principe directeur de la recherche morale. Il nous semble pourtant qu'elle nous laisse une idée précieuse : c'est que la morale ne sera pas simplement la constatation d'un fait, mais aussi un jugement rationnel du fait au nom d'un certain idéal. Elle justifie ce sentiment invincible de l'autonomie, et laisse une carrière à certaines aspirations aventureuses vers une règle de vie que rien ne peut nous enseigner — hors nous-mêmes. En définitive, ce que nous retenons du rationalisme, c'est son principe, qui nous semble fécond.

Nous tenons à prévenir d'avance certaines confusions que pourrait produire l'emploi de ce terme de « rationalisme », si nous n'en avions défini au préalable le sens étroit, mais exact, que nous lui attribuons dans cette étude.

Le rationalisme s'oppose au mysticisme en ceci, qu'il fonde l'autorité impérative des préceptes moraux sur l'évidence théorique des notions rationnelles et sur elle seule. Ou bien il déduit la loi de l'action, par une méthode dialectique, en partant d'un principe théorique universel ; ou bien (comme Kant) il suppose une « raison pratique » distincte de la raison spéculative. Dans le premier cas, le rationalisme déduit l'obligation morale d'une nécessité rationnelle. Dans le second il

donne à l'obligation pratique tous les caractères de la nécessité rationnelle.

Il ne faut pas confondre ce rationalisme avec l'intellectualisme. La méthode intellectualiste consiste essentiellement dans cette idée que la volonté est d'autant plus forte qu'elle est dirigée par des idées plus claires. La réforme morale se ramènerait donc à n'être qu'un cas particulier de la réforme intellectuelle, une application de la logique. Ainsi, pour Descartes, la morale définitive ne pourra se fonder qu'après la constitution définitive des sciences expérimentales. Spinoza prélude à son Éthique par un *Traité de la réforme de l'entendement*. La constitution d'une sociologie positive, qui suppose elle-même l'existence d'une biologie, d'une physique positives, etc., est aux yeux d'Auguste Comte la condition nécessaire à l'établissement de ce pouvoir spirituel qui définira la morale. Voilà l'intellectualisme.

Mais nous appellerons aussi rationaliste un utilitaire ou un sensualiste. Estimer la valeur morale d'un acte par une appréciation rationnelle et même arithmétique du plaisir ou de l'utilité qu'il entraîne, suppose une sorte de mathématique régissant le domaine de la pratique au même titre que la nature.

Un volontariste comme M. Fouillée est également rationaliste. Il est vrai que la volonté est

pour lui l'essence des choses, non l'intelligence à laquelle on rattache d'ordinaire la raison. Mais en fin de compte c'est bien leur valeur rationnelle intrinsèque qui fait et qui mesure la force des « Idées-Forces ».

On nous reprochera peut-être de faire entrer dans le « rationalisme » bien des doctrines, très divergentes par ailleurs. Nous en convenons. Il y a toujours quelque arbitraire dans une classification, puisque l'on classe les choses d'après un point de vue particulier. Il nous suffit que notre point de vue soit plausible et bien défini. D'ailleurs, nous l'avons déjà remarqué : le rationalisme est éminemment susceptible, en vertu de l'indétermination de son principe, d'abriter une quantité de doctrines diverses, et qui ont toutes le même droit à se réclamer de lui.

Le rationalisme se définira surtout par son opposition avec « l'empirisme ». Il admet que la *réalité morale* n'est pas contenue tout entière dans le *fait moral* que l'on peut constater empiriquement. D'après lui, le fait n'a un caractère moral que dans la mesure où il exprime un certain idéal. Par suite, la croyance ne peut tirer son autorité que de sa concordance avec un principe rationnel. Et nous pouvons étendre ou modifier les lois morales établies au nom de la raison universelle et éternelle, dont elles ne sont que des expressions imparfaites

et contingentes Le fait tient sa valeur du droit, et le droit garde envers le fait sa primauté imprescriptible. La loi existe, et représente, plus ou moins bien, la justice. Mais on peut condamner la loi au nom d'une conception plus pure de la justice.

Ainsi nous considérons comme la partie féconde du rationalisme *son principe idéaliste*. La pensée du savant dépasse le fait d'expérience pour formuler la loi scientifique, et cette loi a une portée universelle que ne pouvait lui donner l'expérience. De même la conscience morale peut dépasser le fait, la croyance établie, pour concevoir une loi plus pure et susceptible de plus de généralité.

Cependant le rationalisme ne nous donne pas de fil conducteur pour la carrière qu'il nous ouvre. On peut faire des découvertes dans l'ordre moral. Mais quelle logique nous enseignera la méthode de l'invention morale ?

Et si nous ne pouvons formuler nettement un idéal pratique, comme la dignité des principes établis est garantie par la possibilité ou la réalité de cet idéal, ne pouvons-nous pas craindre que cette morale de la conscience commune, cette morale établie, qui après tout a le mérite d'exister, ne se trouve compromise ?

Il nous sera plus facile de définir la morale sociologique, ou morale réaliste. D'abord la sociologie

cherche naturellement à éliminer tout l'appareil dialectique et philosophique qui est indispensable au rationalisme. Ensuite, il y a bien peu de temps qu'on est arrivé à formuler une morale qui se réclame de la seule expérience, et ne soit pas, comme certains systèmes naturalistes, une généralisation toute rationaliste, toute métaphysique de certains principes soi-disant expérimentaux (1).

Pour le moment, nous devons donc nous borner à signaler les concepts principaux, les postulats plus ou moins explicites, les tendances plus ou moins conscientes de ces doctrines. L'analyse détaillée que nous ferons plus loin des divers systèmes montrera que cette déduction de concepts ne trahit pas la pensée des empiristes.

Il n'y a pas besoin de « fonder la morale ». La morale existe en fait, et là, comme dans tout ordre de science, on peut constater le fait, on peut essayer de l'expliquer. Mais on ne peut nier son existence sous ce prétexte qu'on n'en voit pas la raison.

Or, il y a un fait moral : on peut le constater par une expérience presque sensible ; en effet, certaines croyances, certaines règles ont le caractère collectif, impératif et indiscutable qui constitue la loi morale. Quelques-unes de ces croyances prennent

(1) V. notre thèse : *La Morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique*, Alcan.

même la forme matérielle et systématique de la loi écrite et codifiée. Même les autres, qui n'ont d'existence que comme règles des mœurs, lois tacites de l'opinion, exercent un égal pouvoir coercitif à l'égard des volontés individuelles. L'existence de la loi est prouvée par l'existence toute matérielle des sanctions. C'est-à-dire que la morale n'est pas un fait psychologique, une règle individuelle que l'individu peut accepter ou rejeter à son gré. Au contraire, cette volonté que paraissent exprimer les impératifs moraux est extérieure à l'individu. Elle est en quelque façon transcendante par rapport à lui ; son existence objective se manifeste précisément par son opposition avec les tendances de l'individu. Et si la morale ne peut s'expliquer du point de vue de la psychologie individuelle, c'est justement cela qui en fonde la réalité — entendons bien ici le mot réalité au sens de Platon ou des réalistes du Moyen Age.

La loi morale serait l'expression d'une volonté collective, d'une volonté sociale. Nous ne reprendrons pas les discussions un peu scolastiques qu'on a faites à propos de cette volonté à la fois immanente et transcendante aux volontés individuelles. Nous admettons assez aisément que la croyance morale s'impose aux consciences individuelles comme une force extérieure, et que des réactions psychologiques toutes particulières manifestent

dans l'individu l'action constante de la croyance. Il est tout naturel de regarder comme une volonté collective cet antagoniste indéfinissable de la volonté personnelle. Il n'y a là qu'une métaphore, une certaine façon de réaliser symboliquement une puissance réelle et pourtant abstraite.

Mais il nous semble que le choix même de ce terme de comparaison implique quelque concession ou quelque incertitude. On retire au fait moral son caractère subjectif et psychologique, mais on se le représente comme un fait psychologique encore, bien qu'objectif. Cela risque de créer une équivoque. Ne l'oublions pas : le théoricien le plus exact et le plus complet de la sociologie morale a beaucoup étudié Montesquieu, et en a beaucoup retenu (1). Or, Montesquieu entend bien parler des lois sociales (et par suite des règles de mœurs) lorsqu'il les définit : les rapports nécessaires qui résultent de la nature des choses.

Certes, nous ne prétendons pas juger une doctrine d'après les conséquences extrêmes que l'on peut déduire logiquement de son principe. Il nous paraît cependant que l'empirisme réaliste, en vertu de sa tendance à objectiver la morale, à la définir comme un ordre de faits aussi réels que ceux de la physique, tend aussi, et par là même, à les maté-

(1) Durkheim, *Quid Secundatus scientiae politicae, etc.*

rialiser. Les croyances morales ne seraient que l'expression subjective de certaines nécessités objectives. Et ces nécessités seront essentiellement sociales, on peut même dire essentiellement économiques : le fait économique est le plus matériel, le plus calculable de tous les faits sociaux.

L'empirisme moral aboutirait donc à peu près fatalement à ce qu'on a nommé le « matérialisme historique ». Les conditions économiques sont à la base de la vie sociale, et en déterminent rigoureusement tous les autres phénomènes. L'idéologie, le régime juridique, les dogmes moraux d'une société donnée à une époque donnée, résultent nécessairement des modes de la production économique (1).

Par suite, il ne saurait y avoir de problème proprement moral ni d'effort individuel en vue de la réforme morale : il n'y a qu'un problème social et purement économique. L'inquiétude de conscience exprime le malaise, l'instabilité du régime actuel de la production. Mais, les mêmes nécessités économiques qui ont amené le triomphe du capitalisme, par le seul effet de leur persistance, doivent aussi amener sa destruction. La question morale n'est qu'un corollaire de la question sociale. Il se pour-

(1) V. Marx et Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, traduction et commentaire d'Andler. Cf. Emmanuel Lévy, *L'affirmation du droit collectif*, 1903.

rait bien que le matérialisme historique, par excès de confiance dans les tendances de l'évolution sociale, conduise à une sorte de « quiétisme » politique. Il paraît certain qu'il entraîne une sorte de quiétisme moral. Même si l'énergie individuelle peut influer sur l'évolution sociale, elle doit s'attacher au problème économique et le résoudre avant d'aborder le problème moral.

Enfin, ne semble-t-il pas que l'empirisme doive verser dans ce même quiétisme ? Si la morale existe en fait, et n'existe que comme fait; si cette morale traduit des coutumes et des nécessités purement sociales, contre lesquelles toute révolte individuelle est impuissante, il n'y a pas lieu de faire la critique individuelle des croyances : la morale est ce qu'elle doit être en tel endroit et à telle époque. L'obligation morale s'impose de la même façon que le fait se constate : on n'a qu'à s'incliner devant eux.

Ces conclusions sont logiques; mais leur rigueur même les rend exagérées. On peut bien le présumer d'avance : des penseurs dont l'esprit est libre, la sincérité évidente, ne manqueront pas de voir combien « le fait moral », l'état des consciences actuelles est peu conforme à une définition toute réaliste. Oui, il y a des croyances qui s'imposent aux volontés individuelles; mais les croyances évoluent, et pouvons-nous regarder comme obli-

gatoire un dogme auquel tous ne croient plus, ou auquel on ne croit qu'à moitié? Bien plus : la complexité croissante des sociétés fait naître à chaque instant des problèmes nouveaux. Quelle expérience nous donnera la réponse à des questions qui ne s'étaient pas encore posées? Et enfin, il y a des règles morales devant lesquelles tout le monde s'incline encore, et que tout le monde condamne en son for intérieur.

La réalité morale ne se présente donc pas comme un ensemble de faits donnés, acquis, incontestables. Elle consiste surtout en alternatives proposées, en problèmes dont la formule même est sujette à discussion. Ce qu'il y a de plus manifeste dans la « réalité morale » de notre temps, c'est son indétermination matérielle. Il y a moins des règles que le besoin d'une règle; nous savons qu'il y a des lois : nous leur obéissons (peut-être par scepticisme); nous les respectons, parce qu'elles sont établies, mais nous les jugeons, et l'on peut les rejeter tout en leur obéissant. Nous nous sentons le besoin et le pouvoir de mettre notre idéal à la place du fait.

Il convient cependant de ne pas oublier ceci : tout en faisant ressortir avec force le caractère extra-individuel des principes moraux, l'empirisme a pu donner la justification la plus scientifique de l'individualisme. L'individu est un pro-

duit social ; c'est à la société qu'il doit son autonomie. Mais aujourd'hui le fruit mûr peut se séparer de l'arbre ; le pupille a été émancipé : il a acquis une indépendance relative par rapport à l'autorité collective. Il y a donc lieu à se poser la question des rapports entre l'individu et la société. La société, en se compliquant, a rendu plus complexes, plus inconstants les rapports définis qui régissaient ses éléments ; elle a accéléré son évolution en vertu de sa division croissante du travail et des fonctions. On pourra se demander quel est le sens de l'évolution, et si l'évolution mécanique des sociétés répond à quelque idéal moral.

Le réalisme ne nie pas l'existence de cet idéal indéterminé, de cette aspiration des consciences à qui ne suffisent pas les croyances établies. Il n'en conteste même pas la légitimité ou la valeur, puisqu'il peut en expliquer l'existence. L'aspiration morale, comme la certitude morale (c'est-à-dire l'existence de croyances définies et acceptées de tous), correspond à une constitution donnée de la société. L'idéal moral est un fait, rien de plus; un fait aussi naturel, aussi déterminé, aussi objectif que celui de la loi.

Cependant la croyance formulée a force de loi ; elle existe en fait. L'idéal est divers, contradictoire; plusieurs routes divergentes s'ouvrent à chaque instant devant l'humanité. Il ne suffit pas

de constater que l'évolution sociale nous a amenés à un carrefour. Il faut encore savoir choisir la route que nous devons prendre. L'existence d'un idéal moral est un fait; mais ce fait est analogue à celui d'un problème posé, et qu'il est urgent de résoudre. Constater le problème ne suffit pas à donner la méthode qui mènera à la solution.

Supposerons-nous, comme le comporterait peut-être le matérialisme historique, que nos délibérations sont vaines, puisque nous sommes entraînés par la force inéluctable de l'évolution sociale? Admettrons-nous que, la science des mœurs une fois achevée, nous pourrons appliquer à l'idéal les lois conclues de l'expérience, prolonger dans le sens du progrès la courbe calculée dans le passé? Peut-être faudrait-il attendre bien longtemps, et c'est chaque jour, en chaque circonstance, que se pose une alternative morale. Faut-il se résigner et croiser les bras?

En résumé, l'empirisme nous donne une certitude précieuse : il y a une réalité morale.

Il fait davantage; il nous permet d'analyser avec plus de précision et de détail le contenu de cette volonté, de cette conscience à laquelle nous obéissons tous à notre insu, sans la contester, parce que sans la connaître. Il nous montrera que, même en niant le droit de propriété par exemple, nous continuons, sans le savoir, à respecter certaines règles

qui en sont la conséquence. Il nous montrera que tel philanthrope peut être en toute sincérité hostile à l'exploitation de l'homme par l'homme, tout en pratiquant dans ses usines le sweating-system. Il nous fait sentir que nos croyances et surtout nos pratiques morales sont, beaucoup plus qu'il ne nous plaît de l'avouer, extérieures à notre moi, à notre conscience morale. Nous obéissons, sans nous en douter, à la morale commune quand nous croyons la rejeter; sans nous en douter, nous violons dans la pratique les principes que nous acceptons raisonnablement et librement dans leur formule générale.

Autrement dit, l'empirisme nous enseigne que notre volonté n'est pas une table rase, où l'on puisse poser à son gré les fondements d'une morale tout originale et toute rationnelle. La tradition garde en nous une autorité infiniment plus grande que nous ne pourrions le croire. Et même, si nous voulons nous créer une croyance nouvelle, il faut d'abord savoir ce que nous sommes moralement, ce que nous croyions auparavant, pour qu'il n'y ait pas disparate entre le vieil homme et l'homme nouveau. Il faut donc étudier ses croyances comme des choses extérieures à soi-même pour les réformer de sa propre autorité.

D'un autre côté, le réalisme cherche à atténuer le caractère subjectif des lois morales. Il voudra donc

les considérer moins comme des obligations tout intimes que comme des relations entre individus, garanties par une sanction sociale. Par là même — et aussi pour d'autres raisons plus profondes — il fera consister l'essentiel de la moralité dans les « devoirs sociaux ». Et par suite, il inclinera à négliger les « devoirs envers soi-même » qui ne peuvent pas se définir avec la même objectivité. Par suite encore, il regardera la règle morale comme une réalité transcendante, qui enserre l'individu sans que celui-ci puisse réagir contre elle. — Il nous ôtera le sentiment du devoir individuel, le goût de l'effort individuel.

La question peut donc se poser ainsi : La morale existe, et son existence ne dépend pas de nous. Nous restons toujours plus moraux que nous ne croyons c'est-à-dire asservis à des croyances collectives. Nous les appellerions volontiers préjugés, mais on ne voit le préjugé que chez les autres.

Cependant ces croyances indiscutées ne suffisent pas à régler toute notre vie morale. La croyance vivante détermine sans doute notre idéal, mais insuffisamment. A côté du fait moral, qu'il est bon de constater, il y a un possible, un problème moral. Où trouver la méthode ? La science fondera-t-elle une technique ? L'expérience donnera-t-elle les préceptes de l'invention ?

CHAPITRE III

LES DOCTRINES RATIONALISTES.

Le rationalisme actuel, opposé au Kantisme. Idée d'une morale de la raison théorique. La thèse de M. Cresson : critique rationaliste du fidéisme et du scepticisme moral. Conséquences métaphysiques de ce débat. — Objections à cette position du problème moral.

Il convient d'abord de préciser le point sur lequel portera le débat. Pour cela, il est indispensable de faire un exposé sommaire des principales doctrines, de celles qui nous paraissent représentatives des tendances morales du temps présent. Nous commencerons par les doctrines idéalistes ou rationalistes. Car elles ont avec les doctrines antérieures (celles qui sont maintenant suspectes de métaphysique) un rapport de filiation bien apparent, et, par suite, une sorte d'antériorité chronologique ; ce qui ne veut pas dire qu'elles soient démodées, bien loin de là.

La morale kantienne avait, en France du moins, dominé l'enseignement et la pensée philosophiques depuis 1875. Des maîtres illustres, MM. Lachelier, Boutroux, Darlu, l'enseignèrent, on sait avec quel

succès. Ils étaient précédés par un penseur solitaire, sans caractère officiel, qui exerça pourtant une influence décisive — et hautement justifiée — sur la recherche et sur l'enseignement philosophiques : Charles Renouvier. Toute cette « Ecole » fit du kantisme théorique et pratique une sorte de doctrine d'État. Non pas qu'elle ait eu recours aux procédés de contrainte administrative sur lesquels avait compté Victor Cousin. Mais la doctrine kantienne, enfin expliquée dans son sens historique, ouvrait d'immenses perspectives à la spéculation philosophique. Et comme doctrine morale, elle avait tous les avantages de l'actualité.

En effet, le kantisme procède en partie de la philosophie française du XVIIIe siècle. Il en résume, il en systématise avec une exceptionnelle vigueur doctrinale toutes les conclusions. On pouvait retrouver chez lui, sous une forme démonstrative, l'essentiel des idées rationalistes que Rousseau avait un peu discréditées par ses paradoxes et sa rhétorique. Kant était tout désigné pour devenir le théoricien de cette démocratie dont il semblait avoir prévu les aspirations, dès la première heure de la Révolution française. — Cependant sa morale et sa politique n'avaient aucun air subversif ; les principes en étaient aisément mis d'accord avec les croyances admises. Le kantisme justifiait les espérances réformatrices ; il ne choquait pas excessi-

vement les convictions du conservatisme. C'était bien la philosophie d'une époque de transition (1).

Nous n'avons pas à reprendre pour notre compte personnel une critique de la philosophie morale de Kant ; elle a déjà été faite souvent, et d'une manière surabondamment probante ; nous en retrouverons plusieurs formes au cours de cette étude. Car le kantisme, par sa position équivoque, était exposé également aux critiques du rationalisme et à celles de l'empirisme. Il faut cependant faire une distinction. La philosophie critique reste inattaquable dans ses résultats essentiels, les résultats théoriques. Et nous pouvons d'avance regarder comme non avenus tous les efforts tentés pour fonder la morale sur une ontologie dont le principe est définitivement ruiné. M. Belot (*Études de morale positive*, pp. 9, sqq. et surtout note, p. 13) expose et critique un de ces systèmes, celui de M. Dunan. Nous irons plus loin que M. Belot, et sans nier plus que lui la légitimité « d'une certaine métaphysique », comme nous ne pouvons en constater l'existence, nous nous croirons autorisés

(1) La concordance du kantisme et du dogme démocratique est remarquablement exposée par H. Michel, dans l'*Idée de l'État au* XIX*e siècle*. On pourra apprécier la façon dont cette doctrine arrive à n'être qu'une justification rationnelle du catéchisme dans la plupart des livres scolaires de morale. Nous citerons en particulier celui de Marion, où il y a de la science, de la sincérité et une inspiration morale véritablement noble.

à ne pas chercher de ce côté le fondement de cette technique morale dont le besoin est urgent. En fait, la seule métaphysique qui semble encore possible est la critique de la connaissance. Nous estimons à la vérité qu'une critique de la connaissance n'a aucun droit à formuler la règle de l'action. Mais il reste que c'est au nom de la raison spéculative que l'on peut discuter la valeur d'une raison pratique.

C'est à un point de vue tout à fait voisin que se place un des plus récents et des plus décidés adversaires du kantisme, M. Cresson. Il a d'abord examiné en elle-même la morale de Kant (1). Puis dans sa thèse sur *la Morale de la Raison théorique* (2) il a exposé les principes positifs qui avaient inspiré sa critique. Nous nous attacherons à lui, non seulement à cause d'une certaine analogie de nos points de vue ; mais surtout parce qu'aucun auteur n'a moins que celui-ci le goût des imprécisions et des faux-fuyants, trop chers aux moralistes qui se réclament de la métaphysique. Il ne craint pas de se poser les questions « qui donnent le vertige » (p. 5) et de relever toutes les difficultés d'ordre transcendant que sa doctrine l'oblige à résoudre. Ses questions s'expriment sous la forme de dilemmes, et jamais philosophe ne fut moins disposé à croire que le vrai et le faux se mêlent par

(1) Cresson *La morale de Kant*, 2e édit. (Alcan).
(2) Alcan, édit.

des nuances imperceptibles, comme les couleurs sur le col de la colombe (1). Mais cette rudesse dialectique doit le recommander particulièrement. Ses formules, volontiers tranchantes par désir de netteté, sont également précieuses à qui veut les adopter et à qui veut les combattre.

Le problème moral est posé hardiment sur le terrain de la métaphysique pure. « Y a-t-il un bien et un mal ? S'il y a un bien et un mal, quels sont-ils ? » (P. 5.) Et c'est le seul terrain sur lequel il se puisse poser : la théologie en préjuge la solution ; l'empirisme sociologique n'arrive même pas à en expliquer la possibilité. « Quels sont donc les écrivains qui s'occupent vraiment du problème moral ? Il ne faut pas se le dissimuler ; ce sont ceux-là seuls qui l'abordent en métaphysiciens. »

Mais la raison est-elle capable de résoudre ce problème par ses seules forces ? A vrai dire, la doctrine qui serait l'exact antipode de celle de M. Cresson, ce n'est pas le criticisme ; ce serait le « fidéisme ». Il serait représenté en philosophie par Secrétan, ou par Pascal dans la mesure où Pascal est philosophe. Car le fidéisme n'est guère qu'une survivance des croyances religieuses, qui même après avoir cessé de dominer l'esprit, gardent leur empire sur la routine des habitudes. Le fidéiste reconnaît dans l'impératif moral l'expression d'une

(1) Renan, *Prière sur l'Acropole.*

vérité, irrationnelle sans doute, en ce sens que la raison ne peut la justifier, mais supérieure à la raison, et qui n'a pas besoin de son approbation. Kant séparait la certitude spéculative de la certitude pratique, mais c'est encore la raison qu'il respectait dans la voix mystérieuse de la conscience. Ici le sentiment moral est opposé à la raison, la conviction à la certitude. Et même l'on en vient à faire de l'irrationalité le critère de la vérité morale : *Credo quia absurdum.*

Il nous semble hautement intéressant qu'on ait osé attaquer la base de la métaphysique des mœurs, qu'on en ait dévoilé aussi audacieusement le postulat primordial.

Certes, c'est une importante difficulté qui se présente. Peut-on être sceptique en morale ? Le scepticisme prendrait en ce cas un caractère tout spécial. Nous sommes accoutumés à réfuter le pyrrhonisme spéculatif en montrant qu'il est contredit par la pratique et l'expérience. Ainsi Diogène répondait en marchant à Zenon, qui niait le mouvement. Ici, nous ne pouvons opposer à la raison une évidence sensible : le fait moral n'a pas, en tant que moral, d'existence réelle ni d'évidence propre.

Faudrait-il penser alors que l'on a tort de voir, comme le fait M. Cresson, dans les doctrines fidéistes, une forme du scepticisme ? Sans aucun doute, elles ne nient pas l'existence d'une « vérité »,

ni la possibilité de l'atteindre et de la reconnaître. Le terme de « sceptique » n'a de sens que par rapport à un certain critérium, à une norme absolue du vrai. Zénon, qui niait la valeur démonstrative de l'expérience, était sceptique aux yeux de Diogène ; et Diogène, qui n'acceptait pas le raisonnement éléate, était un sceptique pour le rationaliste Zénon.

Les fidéistes ne sont certes point des sceptiques, si on devait entendre par là des penseurs qui ne trouvent aucun sens acceptable au mot vérité. Leur instinct moral, leur foi exprime pour eux une vérité absolue : le cœur a ses évidences. On n'est décidément pas un sceptique quand on croit que la vérité existe objectivement, et que l'esprit humain peut découvrir et reconnaître intuitivement cette vérité.

Par malheur, on ne nous explique clairement ni la nature psychologique ni la valeur logique de cette connaissance intuitive. Et peu de gens ont pu l'expérimenter par eux-mêmes. Il est fort excusable que beaucoup de personnes, réduites à connaître le vrai par la raison et l'expérience seules, suspectent de scepticisme celui qui dédaigne ou subordonne ces normes ordinaires de la science. Un fidéiste est nécessairement sceptique pour le rationalisme aussi bien que pour l'empirisme.

C'est d'ailleurs ainsi que le combat M. Cresson,

et son argumentation nous révèle le défaut secret de sa « raison théorique ». Il avoue qu'on ne peut convaincre le fidéisme par ces procédés dialectiques dont précisément il nie la valeur. Il l'assimile ainsi au scepticisme théorique le plus radical. Mais l'assimilation est un peu forcée. Car on peut fort bien suivre la foi seule en matière de pratique, tout en conservant une croyance entière à la valeur théorique de la raison. Ce serait au rationalisme à faire la preuve, à montrer qu'il est capable de fonder un système pratique qui serait purement rationnel. Naturellement, M. Cresson ne met pas en doute cette possibilité ; il faut convenir cependant que le scepticisme spéculatif n'est plus guère qu'un souvenir historique, parce que l'existence d'une science prouve *par le fait* la puissance de la raison. Le scepticisme pratique ne peut se réfuter ainsi, car si la morale existe, on accorde généralement qu'elle n'est pas une création de la raison.

C'est donc un postulat bien précaire que celui du rationalisme. Vouloir étendre la raison théorique à la pratique, *a priori* et pour cet unique motif que l'évidence logique est le seul principe de certitude, c'est opposer à un acte de foi un autre acte de foi non moins arbitraire. Et M. Cresson le reconnaît sans aucune gêne. Pour nous, il nous semble que cet apriorisme est dangereux.

Avant que l'expérience ait révélé dans les phé-

nomènes naturels l'intervention secrète des lois numériques, il eût été trop hardi d'affirmer que la mathématique, science des figures idéales, régirait aussi les phénomènes de l'expérience. Le rationalisme pouvait espérer cette extension des vérités rationnelles à la réalité donnée : il n'avait pas le droit de la supposer, de l'affirmer à l'avance. Il en est de même pour l'extension à la pratique des évidences théoriques.

Nous entendons bien ne pas élever de suspicion anticipée contre l'apriorisme, qui est la méthode nécessaire en toute science rationnelle. Mais encore faut-il entendre avec précision l'apriorité. Elle serait sans valeur si elle se bornait seulement à appliquer, dans un objet d'études nouveau, les méthodes, les principes, les concepts, dont la fécondité a été démontrée en d'autres ordres de science.

Aussi le rationalisme, tel que nous l'entendons, tout en étant moins strict, moins exclusif que celui de M. Cresson, est-il peut-être moins tolérant, ou, à vrai dire, plus envahissant. En avouant son impuissance contre le fidéisme, le rationalisme se met en fâcheuse posture : il reconnaît que les impératifs moraux ne sont pas si étroitement liés aux évidences rationnelles qu'on ne puisse accepter les dernières sans accepter par là même les premières.

Et, ce qui est pire, il admet que la raison est une faculté spéciale, isolée, supérieure aux autres

modes de connaissance, mais indépendante par rapport à eux. (Nous verrons qu'au fond l'auteur recourt lui aussi, dans la partie positive de la doctrine, à une conception moins étroite de la raison). Pour nous, la raison ne s'oppose ni à la foi ni à l'expérience. Car croire ou expérimenter, c'est encore penser, et toute pensée suppose quelque rationalité immanente. Il ne peut y avoir de scepticisme moral, du moment qu'un acte quelconque exige une délibération, une hésitation même, et qu'on croit nécessaire de concevoir un motif quelconque pour se décider à agir.

Il faut avoir une conception bien précise du contenu de la morale, il faut avoir estimé en quelque façon les « fins » de la moralité pour se déclarer amoraliste : car cela consisterait simplement à se trouver un ordre de valeurs pratiques indépendant de tout ce que l'on considère comme des valeurs pratiques morales. Mais encore faut-il avoir défini la morale.

Et si l'amoralisme, qui serait le scepticisme moral absolu, est impossible, à plus forte raison devons-nous refuser au fidéisme ou scepticisme limité, le bénéfice de l'irresponsabilité que lui accorde M. Cresson avec une indulgence méprisante.

L'amoralisme postule une définition formelle de la moralité, et il montre que la moralité ainsi conçue est absurde. Le fidéisme postule l'existence

d'une moralité connue intuitivement, d'une certitude pratique définie. Le premier pose le débat sur le terrain de la dialectique rationnelle : on peut le combattre en montrant que la moralité se définit autrement qu'il ne fait. Le second prétend s'élever au-dessus de la discussion, de la raison raisonnante : mais il fait de la certitude du cœur une intuition, une expérience psychologique. Nous lui demanderons de nous définir le contenu de sa croyance, de nous dire ce qu'il croit bon, sans lui demander pourquoi il le croit bon. Puis nous verrons à l'œuvre cet illuminé pour qui le problème moral n'existe pas, la solution en étant toute donnée d'avance. Nous ne le jugerons que par ses actes, par la clarté des règles qu'il donnera pour justifier son exemple. Et l'expérience, c'est-à-dire ici l'histoire et la psychologie nous édifieront assez sur l'origine, sur la valeur et sur la lucidité de ces mystiques révélations.

La raison s'exerce à la fois dans le jugement et dans l'action. La dialectique condamne le scepticisme qui nie le fait expérimental de la moralité. L'expérience jugera sur leurs actes ceux qui élèvent au-dessus de la critique rationnelle leurs intuitions morales. Le vrai scepticisme s'abstiendrait et de penser et d'agir; mais il n'existe que pour les besoins d'une triomphante réfutation scolaire. Sur quelque position que se forti-

fie la pensée sceptique, on pourra l'y attaquer avec les armes de la raison, car la raison c'est la pensée même, à laquelle on n'échappe pas.

Cette discussion, qui a ralenti notre exposé, était indispensable pour cet exposé même. Car un rationalisme aussi strictement, aussi matériellement défini que celui de M. Cresson, du moment qu'il admet un domaine propre à la pensée extra-rationnelle, limite à l'excès le champ de la pure raison.

Le problème moral a déjà été expressément mis hors de la portée et de la science empirique, et de la foi traditionnelle ou mystique. Il relèvera donc à cette science transcendante qui connaît des choses supra-sensibles, à la métaphysique. Nous l'avons dit auparavant, mais maintenant seulement nous le reconnaissons : il faut bien entendre la « métaphysique » dans son sens le plus archaïque, dans son sens d'ontologie.

Cependant nous avons présenté cette étude comme inspirée de la Critique de la Raison spéculative. D'autre part, cet ontologisme est parfaitement conscient chez M Cresson. Sa tactique bien avouée, comme toujours, est de forcer l'adversaire dans son dernier retranchement. Le problème moral est un problème métaphysique; jusqu'ici la morale a été justifiée par une métaphysique fausse; elle devra désormais se fonder sur une

métaphysique vraie. Etrange assertion en ce temps de criticisme et de positivisme !

Il semblerait plus naturel de reconnaître que, la métaphysique étant une chimère, le problème moral, étant du ressort de la métaphysique, n'a aucune raison sérieuse de se poser. Mais M. Cresson, comme beaucoup d'autres philosophes, semble enclin à se faire une ontologie positive avec la négation des dogmes ontologiques. Nous verrons en effet sur quel système audacieux repose sa théorie morale. Nous savons trop que le dogmatisme abuse toujours contre un dogmatisme antérieur du verdict kantien, qui les renvoyait dos à dos.

Il ne peut donc y avoir en morale que trois attitudes raisonnables ; nous croyons ne pas trahir la pensée de notre auteur en commentant quelque peu les oppositions dans lesquelles il nous enferme. (P. 20-21 sqq.) Il y a une nature humaine qui nous présente certaines fins. Il y a une morale qui voudrait nous imposer des fins pratiques distinctes, sinon contraires à celles de la nature. La raison théorique est prise pour arbitre. Trois solutions sont possibles : 1° Elle se récuse, et le litige reste insoluble. Nous tombons dans un scepticisme non moins grave que le scepticisme fidéiste. Ce dernier ne voulait pas faire relever de la raison les vérités morales. Ici, la raison se déclare « également

impuissante à établir le caractère rationnel ou irrationnel » de l'hypothèse ontologique qui fondera la morale.

2° « La raison doit juger que l'homme a une destination extérieure à sa vie, un rôle à jouer, et que ce rôle lui a été donné par un créateur d'une bonté et d'une puissance infinies. Alors, la morale rationnelle doit être une morale du devoir purement déductive. » (P. 20.)

Nous avouons ne pas saisir assez clairement l'enchaînement de ces propositions. Même si le problème de la destination humaine doit nous donner la clef du problème éthique, il est possible de l'attacher à une conception ontologique toute différente. Le cosmos pourrait avoir un sens moral, son évolution pourrait concorder avec nos aspirations idéales sans qu'il y ait en dehors de lui un Dieu personnel, « moteur immobile ». Il suffirait d'admettre que le devenir nous révèle une raison latente qui se cherche elle-même. L'idéal moral n'a pas besoin de se résumer dans un archétype aussi grossièrement matériel que le Dieu spiritualiste. L'individu, vague dans l'océan du devenir, peut accomplir sa tâche sans en attendre la récompense, puisque son œuvre, sa collaboration à l'effort infini est toute sa réalité, alors que son moi n'est qu'une illusion momentanée. Rêve métaphysique, peut-être. Mais comment, après les néo-hégeliens,

après Renan, Vacherot et Taine, après le comtisme, un philosophe peut-il oublier qu'il existe un mysticisme moral fondé sur l'athéisme et la non-réalité des individus ? Peut-être ramène-t-il ces doctrines au théisme ; mais il faudrait établir que « Dieu » est le symbole unique de notre idéal moral. Peut-être les ramène-t-il au naturalisme ; ce sont en effet des doctrines naturalistes au point de vue métaphysique, non au point de vue moral. Car la morale est relative à l'homme, et dans ces systèmes il n'y a pas de nature humaine ; il y a seulement une *Nature*, qui est à la fois le Réel et l'Idéal, et qui identifie le fait avec le devoir, comme deux aspects d'un même être et d'une même fatalité. On peut trouver quelque biais pour s'évader et du déisme et du naturalisme.

Ensuite, pourquoi une telle morale serait-elle nécessairement déductive ? Il nous est impossible de voir comment de l'idée d'un Dieu tout-puissant et parfaitement bon, de la conviction de notre immortalité, de la certitude de peines ou de récompenses futures, je déduirais cette règle fort simple : Tu ne tueras point. Et en effet, Jéhovah en a fait l'objet d'une révélation spéciale. Si une déduction rationnelle de la morale est possible, elle doit être possible et valable dans un système naturaliste aussi bien que dans un système théiste, à condition que tous deux admettent quelque

principe de rationalité. Si la déduction ne peut se faire qu'en partant des postulats du théisme, il nous faut examiner ce que valent ces postulats en eux-mêmes. Dans le premier cas le problème relève de la logique; dans le second de l'ontologie. Et ces « terræ ignotæ » inspirent à tous quelque défiance. Cependant, M. Cresson reste de parti pris sur ce terrain; et c'est par sa réfutation du théisme qu'il justifie son naturalisme.

3° C'est en effet de façon toute négative qu'il définit le naturalisme en des passages où, résumant des idées déjà étudiées, il pouvait les formuler avec précision. (P. 20, p. 276.) Non pas qu'une négation (surtout en morale) ne soit une certitude; mais c'est une certitude mal déterminée. A la clarté de ma lampe, je vois bien que cette étoffe n'est pas blanche; mais je ne sais si elle est bleu marine, ou vert foncé, ou noire. De même, le livre de M. Cresson me démontre pertinemment que l'hypothèse théiste, n'ayant aucune valeur scientifique, ne peut fonder en raison la croyance morale. Mais pour n'être ni sceptique ni théiste, dois-je forcément être naturaliste?

Au fait, en quoi consiste le naturalisme? Pas seulement sans doute dans la croyance à la réalité et à la puissance de certaines tendances qui constituent *notre nature*; — ni dans la croyance à la réalité et à la puissance de certaines nécessités tout

extérieures que la nature des choses impose comme limites à notre activité. Ces dernières, n'importe qui, dans n'importe quel système moral, est forcé de les constater et de s'incliner devant elles.

Quant à ces tendances innées, à la fois restrictives et impératives, par lesquelles le passé de la race détermine d'avance notre activité individuelle; cette nature humaine, ce caractère qui fait mon moi, je dois bien aussi en constater la brutale existence. Mais les docteurs chrétiens, théistes rigides, constatent aussi que la « nature » existe; et même ils en exagèrent la puissance, ils en tirent la meilleure preuve de leur théisme. La vertu, étant antinaturelle, ne peut se manifester que par le secours de la Grâce, par l'action d'une puissance supérieure à la nature.

Le naturalisme consistera donc dans l'attribution d'une valeur morale absolue à nos tendances naturelles. Le théisme admet que ces tendances existent, mais il les condamne au nom d'un principe supranaturel. Tout en gardant leur sens, au moins relatif, aux mots de « Bien » et « Mal », le naturalisme rationaliste voudrait supprimer les principes ontologiques qui seuls leur donnent un sens.

On comprend que dans un système dualiste cette opposition puisse prendre une signification logique et métaphysique; l'activité humaine se meut entre

deux limites *réelles*, et l'antithèse radicale du Bien et du Mal dans notre pensée morale a un fondement ontologique : l'opposition de deux principes, Ormuzd et Ahriman par exemple ; elle a aussi un fondement psychologique : l'existence de l'« homo duplex », l'opposition de la Nature humaine déchue, et de l'homme régénéré par la grâce et la foi. Ici, le Bien et le Mal sont des réalités définies, des idéaux concrets. Et ils sont en même temps des puissances efficaces qui se disputent, à armes égales, la domination des volontés humaines. C'est ainsi que dans le ciel aristotélicien, il y avait un « haut » et un « bas » absolus, lieux naturels où tendaient spontanément les puissances des quatre éléments. Et cette analogie est pleine d'enseignements.

Certes, nous ne nous arrêterons pas à discuter les principes théoriques de ces doctrines morales. Laissons le dualisme expliquer subtilement la façon dont ce système se distingue du manichéisme, qu'il déclare aussi pervers qu'illogique. Et même, nous ne nous demanderons pas si ces deux termes ne sont pas des mots vides. Il y a grande chance, en effet, pour un esprit moderne, que ces deux hypostases si bien définies ne soient que des antithèses purement logiques. Dans ce cas, chacun de ces concepts perd tout droit à l'existence absolue qu'il revendique. « Il est impossible de trouver aucun

sens à l'un ou à l'autre, hors de cette fonction d'exclure son opposé (1). »

Mais dire que le bien est le contraire du mal et Satan l'antagoniste de Dieu ne nous enseigne pas grand'chose. A moins que l'une de ces notions ne nous soit définie nettement en elle-même ; mais à qui demander cette définition, sinon à la théologie traditionnelle ? Elle seule peut donner aux notions de Dieu et de Bien un contenu déterminé.

Encore pourrions-nous intervertir les rôles. Il n'y aurait aucune impossibilité à accepter la définition ontologique de Dieu, du Dieu spiritualiste par exemple, tout en le considérant comme le principe du Mal. C'est ainsi que pensèrent plusieurs éminents gnostiques ; ils croyaient à l'Écriture et l'interprétaient exactement comme les orthodoxes ; ils avaient la même conception théorique de Dieu. Mais, en vertu de leurs convictions pratiques, ils faisaient un principe du Mal de ce Dieu que leurs adversaires considéraient comme le Bien suprême. D'une même théologie, d'une même conception de Dieu, on tirait deux morales tout opposées, en vertu de deux conceptions opposées du Bien et du Mal. A la vérité, comme la notion gnostique du Bien choquait un peu les habitudes du langage courant, ils durent se justi-

(1) Hamelin. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 1. Alcan, éditeur.

fier par des raisonnements plus subtils et plus rigoureux que leurs adversaires.

Nous rappelons avec dessein ces paradoxes de la morale théologique ou métaphysique. Il y a là un avertissement historique qui vaut d'être relevé. Les docteurs de la gnose tenaient de leur éducation hellénistique une notion très nette du Bien et du Mal. De leurs recherches bibliques et christologiques, ils avaient retiré une notion également nette de la Divinité. Ils voulurent faire la synthèse de leurs croyances pratiques et de leurs croyances théoriques; mais ils s'y prirent, pour ainsi dire, au rebours des orthodoxes. Du reste, les deux synthèses réussirent, et l'on put voir deux systèmes composés des mêmes éléments ontologiques, des mêmes éléments éthiques, et qui se contredisaient moralement.

De nos jours, on constate volontiers que de systèmes métaphysiques très différents, on arrive toujours à déduire les mêmes principes moraux, c'est-à-dire la morale qui est pratiquée en fait. Et l'on en tire, avec raison, une preuve démonstrative de l'indépendance du fait moral par rapport aux systèmes métaphysiques. — L'exemple historique que nous venons de citer est la contre-épreuve de cette constatation ; elle prouve la même chose, par un procédé diamétralement contraire : d'une même métaphysique on peut déduire des

morales très différentes, ou plutôt des morales contradictoires.

Mais cela nous amène à modifier quelque peu la conception courante de l'autonomie morale. Un empiriste constate l'existence du fait moral ; il le prend comme tel, et jette dédaigneusement à la mer les hypothèses métaphysiques qui prétendaient l'expliquer. L'historien constate que gnostiques et orthodoxes sont d'accord d'une part sur la morale, de l'autre sur la théologie ; mais qu'ils les rattachent l'une à l'autre en sens inverse. C'est la même échelle, mais renversée. Et l'indépendance des deux doctrines est prouvée par le fait qu'elles forment toujours un système cohérent, de quelque façon qu'on les attache.

Pourtant, il faut bien supposer que la certitude pratique et la certitude théorique ont chacune leur existence distincte et leur signification propre : s'il en était autrement, l'une se déduirait de l'autre, le Bien s'identifierait nécessairement à Dieu, ou réciproquement, pourvu que l'une de ces notions soit clairement conçue. — Il faut encore que ces deux certitudes différentes aient chacune leur valeur et leur évidence ; s'il en était autrement, si la certitude se ramenait à un seul type logique, on ne disputerait pas pour savoir si Dieu, défini théoriquement, est aussi le Bien pratique ou son contraire. On renoncerait à croire au Bien, ou à

croire en Dieu. — Et enfin il faut supposer que ces deux certitudes autonomes et distinctes ne sont point indifférentes l'une à l'autre ; que par suite les deux termes de l'opposition morale, non seulement ne peuvent se définir qu'en fonction l'un de l'autre, mais encore ne peuvent se définir qu'en fonction des termes de l'opposition métaphysique (ou plutôt religieuse) de Dieu et de l'Anti-Dieu.

Cette discussion critique ne nous a pas éloignés un instant de la théorie que nous examinons : M. Cresson veut que le problème moral s'identifie à un problème ontologique. Le problème moral, selon lui, c'est : Y a-t-il un Bien et un Mal, et quels sont-ils ? Le problème ontologique, c'est : La vie humaine a-t-elle une destination suprasensible ? autrement dit : « Y a-t-il, en dehors de la nature, un Dieu qui légitime ce que la morale a d'anti-naturel ? » Nous avons fait plus qu'il ne demandait : à nos yeux, le Bien et le Mal ne sont pas définis dans leur contenu par le seul fait que nous reconnaissons l'existence « d'un Dieu rémunérateur et vengeur ». Mais si nous n'en reconnaissons pas l'existence, il n'y a aucune raison de nous poser le problème du Bien et du Mal. C'est-à-dire que notre recherche aboutit à un résultat négatif, sans supprimer le fait trop matériel de l'inquiétude morale.

C'est-à-dire encore que le problème d'ontologie et

de théologie que se pose M. Cresson n'est pas celui que nous nous posons ; car pour nous le défaut de certitude morale est douloureux en presque toute circonstance grave de la vie ; au contraire, l'incertitude métaphysique ne nous est pénible qu'à de rares intervalles. Et précisément, une conviction pratique bien nette non seulement ne cherche pas à se justifier sur une certitude métaphysique, mais même nous affranchit de l'angoisse philosophique.

Nous ne cherchons pas le Bien-en-Soi, dont la définition une fois atteinte nous permettrait de résoudre déductivement tous les problèmes pratiques. Mais en face d'une difficulté, nous nous demandons « si cela est bien ». Peut-être parfois notre instinct résout-il spontanément une redoutable question devant laquelle la raison pure hésite. Mais l'instinct ne résout pas toujours la question. La nature humaine, qu'elle soit instinctive ou rationnelle, se trouve toujours forcée de se poser des problèmes pratiques, sans que l'instinct qui l'oblige à agir, ni la raison qui la contraint à délibérer, lui fournissent de directions déterminantes, ni motifs raisonnables et convaincants, ni impulsions de l'instinct irrésistibles et étrangères à la discussion rationnelle.

Peut-on alors parler de Bien et de Mal ? Ou bien la nature est une force d'inertie tirée en sens con-

traire par deux puissances opposées, seules vraiment actives; l'âme n'est plus que le champ de bataille de deux attractions. Ou bien la Nature est libre et active : le Bien et le Mal ne sont pas des êtres réels, des Forces occultes. Ce sont seulement les limites vers lesquelles tendent les deux voies divergentes qui se présentent à nous en chaque occasion d'agir. Alors la nature n'est qu'une force aveugle, mais toujours mouvante. Elle nous impose un problème moral. Mais quelle méthode nous donne-t-elle pour choisir la voie ? Il lui suffit de nous pousser en avant ; et pourquoi force-t-elle à choisir, et exige-t-elle qu'on choisisse juste ? Comment un monisme naturaliste pourra-t-il donner un sens positif à l'antique distinction du Bien et du Mal?

CHAPITRE IV

LE RATIONALISME ANTIQUE

La Nature rationnelle et morale. — Difficultés que présente cette conception. — Idée antique de la nature : l'idée de l'espèce et l'idéal moral. — Conception moderne de la nature. — Cette conception théorique est inapplicable à la morale naturaliste et la condamne.

Ainsi la morale rationaliste est amenée à définir la moralité par son opposition au réel : elle est idéaliste. A ce titre, elle se présente comme l'exacte antithèse des doctrines empiristes qui identifient la moralité avec certaines réalités expérimentales. Mais, à un autre titre, elle se rapproche de l'empirisme, dans la mesure exacte où elle prétend s'opposer aux morales à base théologique. En effet, celles-ci pouvaient définir déductivement leur idéal, en partant de la notion d'un Dieu supranaturel. Le rationalisme, en conservant la distinction de l'idéal et du réel, du bien et du mal, rejette la définition supranaturaliste du bien. Il se trouve par suite dans une position singulièrement difficile : expliquer par la réalité l'idéal qui con-

tredit la réalité, trouver dans la nature des choses la raison d'être de l'opposition morale.

Entendons bien que cette morale rationaliste veut se rattacher à une conception de la nature strictement empiriste, dégagée de toute donnée mystique ou métaphysique. Ce sera une morale inductive ; elle procédera de la constatation empirique de la nature ; mais, par la raison, elle trouvera à la nature un sens moral. (Cresson, p. 56 et 276.) Il y a un bien naturel ; nous pouvons le connaître par les mêmes méthodes rationnelles qui fondent la connaissance scientifique, et par celles-là seules.

En effet, la nature est une, donc la raison doit être une ; la raison ne peut trouver à la nature deux sens contradictoires. Tel est le principe de la subtile et pénétrante critique que M. Cresson adresse aux moralistes de la raison pratique. Et il nous paraît établir fort bien que toute morale de la raison théorique doit être naturaliste, que toute morale naturaliste doit être rationaliste. Il est bien évident qu'une raison pratique ne sert qu'à découvrir dans la nature un sens antinaturel. Et Kant lui-même a déjà montré que la raison est vide sans la donnée expérimentale. Une raison pratique n'aurait de valeur qu'en admettant l'existence d'une expérience morale spécifique. Mais cette intuition sentimentale, si elle existait, n'au-

rait pas besoin de se revendiquer de la raison.

Nous devons passer un peu rapidement sur tous ces points, qui ne touchent qu'accessoirement à notre sujet. Tout en acceptant dans son ensemble l'argumentation anticriticiste, nous nous demanderons si vraiment le fait moral, en tant que moral, est susceptible de relever des mêmes méthodes que le fait physique ou historique. Il se peut bien qu'une règle pratique soit fondée sur la nature des choses. Cela revient-il à la croire inscrite dans les faits, immanente, et connaissable par les procédés ordinaires de la science?

Quelles que soient nos défiances sur la méthode proposée, acceptons-la provisoirement : elle n'a en principe rien d'irrationnel, et c'est surtout par ses résultats que nous pourrons la juger. Puisqu'il y a un bien naturel, et que ce bien naturel, seule norme possible du bien moral, s'identifie avec lui, cherchons ce bien naturel.

On sait déjà, par l'histoire de la philosophie, quelles difficultés ont à résoudre les morales naturalistes (1).

Pour les doctrines antiques, la « Nature » était une « essence », c'est-à-dire une notion existant par soi, donnée tout entière dans la définition. La « nature » était alors quelque chose de précis, une

(1) V. Delbos, *Le problème moral chez Spinoza.*

réalité qui, étant ce qu'elle est, ne peut être autrement. Ayant défini ce qui est selon la nature, on pouvait définir ce qui est contre la nature. A condition toutefois qu'on ait de cette nature une définition vraie, ce qui ne va pas sans quelque difficulté. Et encore, il fallait savoir comment l'essence pouvait admettre une certaine indétermination, comment la nature pouvait agir de façon antinaturelle, et par suite comment le déterminisme logique des philosophies conceptualistes pouvait admettre un problème moral.

En nous ramenant sur ce terrain de la morale antique, M. Cresson nous oblige à nous poser des questions préalables qui ne semblent peut-être pas très actuelles. On le verra cependant : la psychologie moderne renouvelle contre la morale naturaliste des objections toutes pareilles à celles que la logique antique opposait à la notion de Nature.

De notre temps, l'idée de nature a été profondément rajeunie et modifiée par l'idée d'évolution. Une « nature » est ce qui peut évoluer avec une continuité telle qu'elle reste semblable à elle-même entre deux moments consécutifs de son développement. Ou encore, c'est la loi qui relie entre eux d'une façon logique toute une série de phénomènes successifs.

L'idée d'évolution, à la prendre en gros, semble donner quelque raison d'être à la position du pro-

blème moral dans une philosophie naturaliste. Car la nature, se développant dans le temps, obéit à une loi de progrès. Il suffit de donner au processus nécessaire de l'évolution une signification morale, d'appeler *Bien* tout ce qui apparaît comme un stade futur de l'évolution. Et c'est là le paralogisme fondamental de toutes les morales naturalistes de notre temps, y compris celle de M. Cresson.

En effet, dans une hypothèse purement naturaliste, comment concevoir la « liberté », c'est-à-dire l'indétermination, l'hésitation possible entre deux actes, l'un naturel, l'autre antinaturel ? Si cette hésitation est possible, pourquoi, en vertu de quelle définition de la nature, qualifier l'une de ces actions de normale ou bonne, alors que la nature nous permettait également l'une et l'autre ?

Ou bien dirons-nous que la valeur morale ne peut se mesurer tant qu'on considère un acte isolé ? En effet, la nature pourrait comporter une liberté indéterminée en son principe ; mais cette liberté serait réduite progressivement, par le seul fait de l'action, qui engendre l'habitude. Alors chaque acte serait jugé moralement par la valeur de ses conséquences ; il serait bon ou mauvais, selon qu'il nous a déterminés dans le sens du bien ou du mal. Mais encore faudrait-il, en fin de compte, avoir un critère pour dire si dans son ensemble une vie a été bonne ou mauvaise.

Si le bien ou le mal sont appréciés par la sensibilité, pourquoi dire immoral un homme qui meurt comme Talleyrand ? Il est entouré d'un respect admiratif, mais sans estime ; il n'a pas d'illusions sur lui-même ; mais il a toujours regardé une « maladresse » comme plus condamnable qu'un « crime » (1). Alors, Talleyrand est absous par son succès à ses propres yeux, et devant l'opinion ; la sagesse pratique, la prudence qui sait juger les actions par leurs conséquences est bien la vraie morale.

Après tout, ce n'est pas impossible ; il serait peu logique de condamner Talleyrand en vertu d'un idéal moral dont nous sommes encore à chercher le contenu. Cependant, il nous faut bien constater que l'opinion publique est peu favorable, au point de vue moral, à des hommes tels que Talleyrand. Tel pourra envier son bonheur qui ne le regardera pas moins comme un personnage fort suspect. Bien mieux, le bonheur de Talleyrand inspirera à beaucoup de gens une conclusion pessimiste : « Il ne faut pas être honnête pour être heureux. » Y a-t-il donc dans la conscience commune une telle opposition entre le bonheur et la moralité ?

Non, sans doute ; d'ailleurs, même si elle existait,

(1) Le mot de Talleyrand sur la mort du duc d'Enghien : « C'est plus qu'un crime, c'est une maladresse. »

elle ne prouverait rien. Le philosophe répondrait qu'il n'a cure de ce qui, aux yeux du vulgaire, est honnête ou non, car il connaît, lui, le bien et le mal. Nous ne voudrions pas attaquer le rationalisme avec cet unique argument, qui serait puéril, puisqu'il opposerait aux doutes du philosophe une réponse déjà réfutée, une autorité justement récusée.

Cependant, cette objection pourrait reprendre une singulière valeur. Si le rationalisme n'arrive pas à nous donner une justification valable et précise de son critère du bien et du mal, pourquoi préférerions-nous sa définition imparfaite à la définition traditionnelle, qui manque de preuve, mais non de précision, au moins à l'usage ?

Ensuite, même si la philosophie nous donne un fondement rationnel de la pratique, pourquoi voudrions-nous faire entrer cette morale philosophique dans les cadres de la morale courante ? Il pourrait y avoir une pratique exotérique et une doctrine ésotérique, qui se contrediraient. Ce qui est l'honnête pour la masse peut ne pas être le bien pour le penseur. Cette dualité des critères peut entraîner ou bien la duplicité morale (agir selon la coutume, juger selon la raison), ou la casuistique hypocrite (agir selon sa raison propre, en ménageant au moins extérieurement les préjugés vulgaires, justifier par l'intention bonne l'action

irrégulière). On pourrait aller plus loin, théoriquement.

Mais, pour nous en tenir à des discussions de principe, nous avons droit d'exiger du rationalisme au moins ceci : puisqu'il admet un critère pratique fondé sur la raison universelle, il doit établir la concordance de la raison philosophique et de la raison spontanée. C'est-à-dire qu'il doit justifier rationnellement la morale courante ; sinon il doit établir qu'il entend bien par morale un même ordre de jugements que le vulgaire, mais qu'il applique autrement un critère identique. En d'autres termes, la notion de moralité, rationnelle en son principe, est illogique dans son usage habituel. La morale est fondée en nature ; mais sans une philosophie nous ignorons et la vraie nature et la vraie morale.

Sous la réserve des objections générales déjà présentées, cette conception nous paraîtrait assez plausible. Encore faut-il s'entendre sur le mot nature. Est-ce une nature humaine en général ? Est-ce une nature individuelle ?

Dans la première hypothèse, comment expliquer que les individus divergent aussi profondément dans la pratique ? Dans le second, comment admettre qu'une norme unique puisse s'appliquer à toutes ces individualités différentes ?

Evidemment on n'a pas fait avancer beaucoup

la science de la morale, quand on a défini le bien-vivre ; par « vivre conformément à la nature ». Il reste encore à savoir ce qu'est cette nature.

La nature vraie est-elle la nature humaine en général ? Y a-t-il un idéal de l'espèce qui s'impose à nous en dehors et au-dessus de toutes nos aspirations individuelles, et l'échelle des biens peut-elle être déterminée par une échelle phylogénétique des tendances humaines ? Par exemple, si le plaisir sensuel est un bien, comme résultant d'une tendance naturelle, est-il un bien inférieur au plaisir intellectuel, parce que celui-ci est spécialement propre à la nature humaine (1) ?

C'est la vieille théorie de l'« acte propre » d'Aristote. Mais définir l'acte propre suppose qu'on a défini la nature. Et nous ne pouvons la définir, ou du moins la définir moralement qu'en présupposant une certaine valeur relative des tendances et des actions.

Dans toute l'argumentation de M. Cresson, on sent ce flottement d'idées qui résulte forcément de l'incertitude de son principe.

Bien entendu, il est obligé de considérer la nature sous son aspect dynamique, comme une puissance de développement et une loi immanente du devenir.

(1) V. Durand de Gros, *Questions de philosophie morale et sociale*, p. 86 sqq. (Alcan édit.).

Or, il n'est nullement démontré que cette conception toute moderne de la nature puisse s'adapter exactement à la conception antique du naturalisme moral. Pour Aristote, par exemple, il y a une « nature » spécifique de l'homme, nature qui se déterminera d'une façon absolue ; elle peut être par suite prise pour l'idéal de chaque individu. L'individu, se délivrant de la contingence inhérente à toute existence individuelle, tendra à réaliser son type spécifique, à accomplir son « acte propre » ; c'est-à-dire qu'il s'attachera avant tout à remplir la fonction par laquelle il se distingue des autres espèces du même genre.

Mais la conception moderne de la nature est beaucoup moins simpliste. Sans doute, la biologie nous oblige à constater l'existence de types spécifiques, mais en même temps elle nous montre que ces types sont indéterminés, et que les individus évoluent dans un sens qu'il est impossible de déterminer à l'avance : la nature n'est pas une essence, mais un devenir.

D'autre part, la philosophie ancienne (au moins celle d'Aristote, et les doctrines antérieures) arrêtait à l'espèce le déterminisme de l'essence naturelle : l'espèce humaine, par exemple, est soumise en tant qu'espèce à un certain déterminisme, (comme la loi de la naissance, de la croissance, de la sénilité et de la mort). Mais l'individu, l'homme,

en subissant la condition commune de l'espèce, est susceptible de moralité. Comme individu, il reste sujet à la contingence ; il peut être bon où être mauvais. C'est dans la mesure où il réalise le type idéal et rationnel de l'espèce, dans la mesure ou il suit *sa nature*, qu'il est bon, juste et vertueux.

C'est-à-dire que le naturalisme antique pose la nature comme un idéal défini et rationnel, en même temps que comme un type spécifique. La liberté est justifiée (plus ou moins bien), mais c'est le triste apanage de l'individuation, qui en nous rendant divers, nous a écartés plus ou moins du type idéal, de la nature commune à tous les hommes. Et le plus haut degré de la vertu serait de revenir à cette nature humaine pure, d'abdiquer son individualité, et de subir enfin la loi de son espèce avec autant de rigueur que les astres suivent leur orbite (1).

Tout autre est la conception moderne de la nature. Le progrès de la philosophie a consisté en grande partie à étendre aux individus cette notion générale et rationnelle qu'Aristote encore limitait à l'espèce dernière. La « nature » est non plus celle de l'homme, mais celle de tel ou tel homme. Et par suite, la signification du problème moral est changée radicalement. En effet, l'objet de l'action

(1) Aristote, *Métaphysique*, XII, ch. x.

n'est plus de réaliser un type idéal de l'homme en soi, mais de se réaliser soi-même, et selon sa loi propre.

Mais par là même la moralité perd un de ses caractères essentiels, celui d'être une règle d'action collective ; car, la nature étant individuelle, il peut y avoir autant de façons diverses d'entendre le bien et le mal qu'il y a d'individualités différentes. Il y a pour chacun une morale, mais il n'y a pas de morale valable pour l'ensemble des hommes.

D'un autre côté, le déterminisme rationnel en vient à enserrer l'individu lui-même. Pour le naturalisme antique, les êtres particuliers admettaient une certaine part de contingence, puisque l'espèce seule pouvait être l'objet d'une définition, et par suite constituer un idéal rationnel. Pour les philosophies modernes, que ce soit celle de Spinoza, ou celle de Leibniz, ou celle de Hegel, l'individu a une nature propre et déterminée, non pas en tant qu'il réalise un certain type général, mais en tant qu'il est déterminé par toutes les existences antérieures ou simultanées. Je suis en ce moment tel que je suis, parce que chacun des détails qui constituent ma personnalité a été déterminé par les circonstances antérieures. Ma nature est individuelle, mais parce qu'elle est un fragment de la Nature universelle.

Ainsi la morale ne peut plus consister, comme le

voulaient les anciens, à substituer le déterminisme de l'espèce à la liberté indifférente de l'individu. L'objet de la morale ne peut plus être défini par un bien naturel qui serait à la fois l'idéal inconscient de l'individu et l'idéal inconscient de l'espèce. L'idéal et la liberté sombrent à la fois.

Pour notre compte, nous n'admettrions pas ces objections métaphysiques contre la possibilité d'une morale. Cependant nous les présentons ici, parce que de telles objections gardent toute leur valeur au point de vue où M. Cresson voudrait nous placer. Le rationalisme moderne ne peut plus admettre comme son expression morale le naturalisme antique.

Le bien naturel, selon M. Cresson, sera défini par l'objet abstrait vers lequel convergent toutes nos tendances, une fois écartée la considération de leur objet. Nous procéderons donc à l'analyse psychologique de la tendance en général. Mais cette analyse aboutit à d'étranges conclusions : la tendance « se hait elle-même et tend à supprimer ses causes occasionnelles. Toute tendance tend donc à réaliser un état de l'être d'où elle soit définitivement exclue. Toutes les tendances prises ensemble et considérées dans leur totalité — car les tendances dérivées ne sont rien de plus que des déviations des tendances primitives — tendent donc à substituer à l'état de l'être dans lequel elles sont, un état de l'être dans

lequel elles ne soient plus et d'où soient exclues, par conséquent, toutes les tendances quelles qu'elles soient... la nature aspire à créer l'ataraxie ». (Cresson, *la Morale de la raison théorique*, p. 283.)

Par exemple, la tendance à manger tend à se supprimer elle-même, puisqu'après dîner on n'aura plus faim. Suivons cette indication de la nature, et détruisons la tendance, puisque c'est précisément ce qu'elle cherche elle-même, et perdons l'habitude d'avoir faim. Cet exemple montre combien les déductions morales de M. Cresson reposent sur des bases fragiles. Sa psychologie de la tendance est fondée sur un postulat inadmissible : que la tendance puisse être étudiée en elle-même, abstraction faite des objets qui en déterminent le sens et en posent à chaque instant la limite. C'est ainsi qu'un tireur voudrait supprimer la considération de la cible, et conclurait que la balle n'a d'autre fin que d'aller s'écraser au hasard.

En tout cas, même en cette hypothèse, la déduction psychologique comporterait une interprétation morale toute contraire. Car si la tendance tend à sa propre destruction, elle renaît aussi spontanément de ses cendres. Si les objets des tendances sont indifférents, c'est parce qu'ils ne sont que des moments quelconques d'un progrès, et que le progrès en lui-même a seul une valeur morale, en quelque direction qu'il se fasse. L'action

et le désir seraient leurs fins à eux-mêmes, et la vie serait « ce qui doit se dépasser elle-même ». La doctrine de Nietszche ne suppose pas d'autre justification naturelle que l'ataraxie de M. Cresson. Et au fait la dialectique de la tendance ressemble assez au processus du Retour éternel.

Mais ce qui nous prouve mieux que tout l'insuffisance de cette méthode, c'est le peu d'intérêt actuel de la technique morale qu'on en induirait. Nous admettons très volontiers que les lois morales ne sont pas des impératifs transcendants. Nous ne pouvons nous résoudre à y voir de purs conseils de sagesse tout individuelle. Il est trop évident que si la morale consiste dans la systématisation et l'élucidation réfléchie des lois de notre nature individuelle, ses règles ne seront valables que pour l'individu : le devoir, ou ce qui en tient lieu, ne peut être qu'un devoir de l'individu envers lui-même.

Or les règles morales sont, pour une large mesure, l'expression de rapports entre les individus. Qu'on le veuille ou non, il y a une morale sociale ; et de nos jours surtout, aucune théorie n'est admissible qui ne fera pas sa place légitime à cette partie de l'éthique.

M. Cresson la rejette, ou du moins en fait une sorte de corollaire empirique de la morale rationnelle. (P. 285.) Il y a des conditions externes du

bonheur, et la vie sociale est une de ces conditions. Le sage acceptera donc les règles communément admises de la vie en société, mais en sachant bien qu'il n'est pas solidaire des autres hommes pour la conquête du bonheur. « Il sera juste et bon », on ne nous dit pas comment. « Seulement il ne le sera pas tout à fait au sens que l'on donne généralement à ces mots. » C'est-à-dire qu'il s'inclinera devant la coutume, mais sans accorder aucune dignité morale à des règles qui expriment une convention, non une vraie nature ; qui se justifient par la tradition, non par la raison. Descartes au moins regardait comme provisoire cette morale coutumière. Était-ce bien la peine de revendiquer avec tant de force les droits de la raison théorique pour l'incliner d'une façon aussi humiliante devant le fait irrationnel ?

En résumé, M. Cresson agite des questions de principe qui sont intéressantes, mais qu'il serait plus simple de ne pas se poser, car la morale peut très bien se passer des solutions métaphysiques dont on la fait dépendre. Il néglige toute une partie, la plus vivante peut-être et la plus actuelle du problème moral. Il n'a pu redescendre des principes rationnels à la « réalité morale » qu'il est forcé de nier (en déniant aux règles sociales toute signification morale), faute de pouvoir les expliquer.

Le principe est équivoque en lui-même, et l'insuffisance du résultat condamne définitivement la validité de la méthode : le problème moral reste tout entier à résoudre.

CHAPITRE V

LA MORALE DES IDÉES-FORCES.

Conception de « l'agent moral ». — Le fondement psychologique de la morale : la force des idées morales. — La réflexion peut-elle, à elle seule, dissoudre la moralité ? — Peut-elle la « fonder » ?

Cependant, le rationalisme ne saurait être jugé irrévocablement d'après une seule des expressions qu'il peut recevoir. Notre critique a porté moins sur le principe rationaliste que sur la façon dont M. Cresson unit son sort à celui d'une certaine conception naturaliste de la morale. Sans aucun doute, le naturalisme a le droit de se réclamer de la raison théorique. Mais on peut présumer *a priori* que cette conception — qui s'avoue antique — aura pour principal effet de limiter les applications possibles d'une méthode rationnelle à l'étude de la moralité.

Nous l'avons déjà signalé : il y a une profonde différence entre le rationalisme moderne, qui reconnaît l'usage synthétique de la raison, et le

rationalisme purement analytique qui servait de base à la morale naturaliste. Sans doute, entre ces deux doctrines il n'y a pas contradiction : logiquement et historiquement la première procède de la seconde. Mais s'il est un domaine scientifique où l'on ait besoin d'étendre et d'assouplir la méthode rationnelle, c'est dans la science morale.

La conception antique d'une nature humaine, d'une essence éternelle qui serait à la fois l'objet de la science et l'archétype de la morale ; la conception (que Taine appelle classique) d'un homme en soi, identique à lui-même dans la diversité des temps et des lieux : voilà en quoi consiste essentiellement le principe d'une morale rationaliste et naturaliste. Il y a une nature humaine qui est telle : agis conformément à cette nature, sous peine de n'être plus homme. La règle morale — une fois la définition de l'homme donnée — est simple, impérieuse et évidente comme le principe de la non-contradiction, dont elle dérive, dont elle est une brutale application.

Et, au fond, on en reste à cette conception rudimentaire dans toute doctrine purement naturaliste. L'hédonisme peut ne pas admettre une définition scientifique de la nature humaine, mais il en admet l'existence, que nous révèle l'expérience infaillible du plaisir et de la douleur. Les moralistes de la raison pratique, les théoriciens

du sentiment moral n'admettent pas que l'intelligence, la raison raisonnante, puissent atteindre le fonds vrai de cette nature et la loi mystérieuse de son action. Mais la raison pratique, l'instinct, le sentiment, par une intuition propre et incomparable nous révèlent notre essence et notre destination. Toutes les morales que M. Cresson combat victorieusement ont le même principe que la sienne. Toutes supposent une nature et un Bien naturel ; la divergence porte sur la façon de connaître ce Bien et la façon de le définir. Nous pouvons profiter du triomphe relatif de M. Cresson : sa définition de la nature a su concilier si bien toutes les difficultés soulevées par ce concept, qu'il les a annihilées en annihilant également la nature, réduite à la tendance cherchant à se détruire elle-même.

Mais le rationalisme peut aisément dépasser cette carrière trop étroite où l'on voudrait restreindre son usage moral. Le principe de la raison suffisante substitue à la notion antique d'un individu imparfaitement déterminé par les conditions rationnelles de sa nature spécifique, celle d'un « agent » dont l'évolution est à chaque moment expliquée par l'ensemble des moments antérieurs. L'idée du type naturel fait place à celle du déterminisme historique. L'individu étant déterminé par ses relations avec le reste de l'univers, il peut,

il doit y avoir une explication rationnelle des préceptes moraux qui tirent leur valeur uniquement de la coutume. Car il y a une rationalité du fait. Et la valeur morale absolue du fait peut être déterminée par sa concordance avec le sens général de l'évolution universelle dont il n'est qu'un moment.

Ainsi la morale, sans cesser d'être rationnelle, peut admettre l'élément historique : le bien et le mal ne sont pas préétablis par la nature éternelle de l'agent moral. Ils varient à chaque instant en fonction du progrès universel.

Cependant la notion rationaliste du Bien et du Mal conserve son sens rationnel : elle répond à l'opposition naturelle des termes du devenir. Elle reçoit une détermination positive absolue, bien qu'elle doive expliquer le contenu historiqne de ces notions par des considérations historiques. Ou bien vous admettrez que l'évolution a un sens rationnel, comme si l'univers poursuivait un certain idéal moral, que nous entrevoyons vaguement, caché comme il est par les formes imparfaites et contingentes de la coutume ; ou bien vous admettrez que le Bien est ce qui doit réussir en vertu de la force des choses. Mais dans les deux cas, l'idéalisme moral se fonde à la fois sur une nécessité rationnelle et sur une réalité naturelle.

Seulement, ici, la raison qui est la puissance

de reconnaître dans les faits l'enchaînement des causes et des résultats, est susceptible d'anticiper sur l'avenir et de concevoir, peut-être de définir, une norme du progrès, un idéal qui ne serait pas encore réel, mais qui procéderait logiquement de la réalité.

En effet, la Nature, puissance de devenir infini, s'identifie avec la Raison même. Elle est rationnelle en son fond, ou plutôt elle est la raison qui se réalise. La valeur logique des idées morales ne diffère pas de leur puissance d'expansion pratique; l'idée est une vérité et une force : elle est efficace parce qu'elle est vraie.

Nous prendrons comme type de ce rationalisme idéaliste la doctrine de M. Fouillée. On sait avec quelle force et quel éclat il a tiré de sa conception maîtresse des idées-forces tout un système compréhensif aussi remarquable par sa hardiesse dialectique que par le souci constant de rester en accord avec l'expérience. Nous retrouverons les mêmes mérites — particulièrement précieux ici — dans sa *Morale des idées-forces*.

Nous devons faire d'abord une constatation assez importante Tout penseur systématique éprouve le besoin d'étendre à l'infini, et souvent à l'aveugle, le champ d'application de ses principes. Cet apriorisme déductif serait d'un mauvais augure; mais ce n'est pas lui qui a inspiré la

morale des Idées-Forces. Au contraire, M. Fouillée a voulu répondre à une question d'ordre pratique : il a constaté les effets destructifs de la critique sur les croyances morales, et il a voulu placer ces croyances sur un domaine où elles ne puissent plus être atteintes.

Mais nous ne saurions admettre sans réserve cette conception de la philosophie morale. Il n'est pas sûr que la critique puisse dissoudre les dogmes moraux ; il est encore moins sûr qu'elle puisse les détruire à elle seule. Peut-être ne s'y attaque-t-elle qu'au moment où ils sont déjà ruinés en fait : les lichens qui pullulent sur un arbre vermoulu ont profité de sa mort, ils ne l'ont pas tué.

Nous avons déjà exprimé dans un précédent ouvrage une pareille critique. Nous l'adressions alors à un penseur dont on sait les affinités doctrinales avec M. Fouillée. Mais dans le présent cadre cette objection prend plus de force. Car supposer que la critique rationnelle puisse détruire la moralité, c'est faire de la raison individuelle le seul fondement de la morale. C'est lui ôter tous ses caractères et toutes ses bases objectives.

Cependant M. Fouillée reconnaît cette objectivité de la morale : il la fonde sur la nature de la pensée en général et sur son efficacité propre. Sans doute, il part bien d'un fait tout individuel, l'existence de la conscience psychologique. Mais il

en conclut aussitôt à l'interdépendance des consciences, dont chacune serait vide si elle n'enveloppait l'idée des autres consciences *Cogito, ergo sumus*. Ainsi l'expérience intérieure est en quelque façon une expérience collective. On pourrait dire que pour M. Fouillée, chaque conscience est comme la monade de Leibniz, qui « exprime » l'univers tout entier, et en qui on pourrait lire toute l'histoire du monde.

Aussi pour obtenir l'ensemble des conséquences pratiques qui constituent la morale, nous devrons sans doute partir des conditions objectives de la vie individuelle et sociale Mais le point de départ vrai, ce sera avant tout « une analyse radicale de l'expérience intérieure et de l'idée même de moralité, où la conscience s'exprime, ainsi qu'une synthèse intégrale des données de l'expérience » (p. II).

La « catégorie » du *devoir*, si nous interprétons bien la métaphysique de M. Fouillée, qui se souvient de Hegel, serait la catégorie suprême de la pensée ; elle supposerait et résumerait toutes les autres.

La plus haute synthèse de toute notre expérience se ferait sous la forme d'un impératif moral ; c'est dans son pouvoir de réalisation que se manifesterait l'essence dernière de la pensée. Penser, c'est déjà agir.

« Combattre l'idée morale, c'est la concevoir ;

c'est donc, *ipso facto*, lui donner une première existence, dans sa pensée ; c'est, au moment où on veut la nier, l'affirmer tout au moins en tant qu'idée. Or, en se concevant, cette idée se confère d'abord une valeur, puis un pouvoir de réalisation, enfin un commencement de réalité effective. On ne peut la penser sans qu'elle s'affirme et sans qu'elle agisse. » (*Ib.*, p. v.)

Qui ne voit ici la distance entre ces deux termes : « affirmer l'idée au moins en tant qu'idée », et « on ne peut penser l'idée sans qu'elle s'affirme » ? Il y a une certaine différence pourtant entre l'affirmation psychologique, l'affirmation logique et l'affirmation morale. La preuve c'est que nous pensons, c'est-à-dire affirmons successivement ou simultanément des idées logiquement et moralement contradictoires. Comment choisir entre ces affirmations incompatibles ? S'il est vrai que penser une idée, c'est lui conférer une valeur, nous savons qu'il y a des valeurs de signes contraires, et que les choses peuvent nous affecter de haine ou d'amour.

La doctrine des Idées-Forces a une haute portée comme théorie psychologique des rapports entre la pensée et l'action. Mais elle ne nous donne pas le moyen de trouver dans la pensée la règle de l'action. La raison rationnelle peut fournir un « idéal persuasif » qui remplacera les autorités mys-

tiques détruites. Mais cet idéal, elle ne le détermine pas nettement. La solidarité des consciences nous explique que l'arbitraire individuel trouve sa limite dans les conditions mêmes de la vie consciente individuelle. Mais enfin la morale n'est pas seulement la justification du désintéressement, la pure négation de l'égoïsme. Elle est restrictive de l'arbitraire, elle doit aussi être directrice de la liberté.

« Si nous considérons la moralité comme une illusion, demande M. Fouillée (p. XXIX), tout se passera-t-il en nous comme si elle avait une valeur réelle ? » Sans doute ; mais si elle avait une valeur réelle, comment pourrions-nous la considérer comme une illusion ? Et comment pourrons-nous savoir sa valeur, tant que nous ne saurons pas ce qu'elle est ? Ce n'est pas une démonstration dialectique, étayée de considérations biologiques, psychologiques et sociologiques sommaires, qui nous convaincra ni de la nécessité d'une morale, ni de son existence.

Cependant M. Fouillée croit possible de fonder la morale ainsi. C'est au nom même de la science qu'il repousse une conception dans laquelle la moralité serait comme une simple chose vue du dehors. « En fait, la moralité se sait, se voit et se sent elle-même ; son idée est précisément ce qui la constitue... Au lieu de ramener entièrement la moralité aux mœurs et lois données de fait, il

faut y voir le contraire du donné, du cristallisé, du figé ; il faut y reconnaître ce qui donne sans cesse de nouveau, ce qui anime le réel donné et le transforme par la conception d'une réalité supérieure » (p. XIV).

Il nous semble que cette critique, en partie valable, comporte cependant quelques incertitudes. Nous aurons plus loin à élucider pour notre compte les obscurités accumulées autour de ce mot « science des mœurs ». Pour nous il n'est pas contraire à la science de considérer objectivement la moralité ; bien plus il n'y a de science que de l'objectif. Il est vrai néanmoins que les mœurs, les institutions et les lois n'épuisent pas la moralité. Ils en sont des documents, des traces, ils en prouvent objectivement l'existence réelle. Mais ce qui est caractéristique de la moralité, c'est le caractère essentiel que souligne M. Fouillée : elle est la puissance d'imposer à la réalité une modification au nom d'un idéal.

Pourtant un idéal n'est tel que par opposition au fait matériel des mœurs, lois, coutumes et institutions. On ne peut même pas dire qu'il soit le contraire du donné, car il résulte du donné lui-même, s'explique par lui : l'idéal socialiste ne peut naître que dans une société réellement capitaliste.

Et surtout cet idéal a une existence psychologique ; il est pensé sous une forme plus ou moins

définie. Il peut opposer à la valeur du fait quelque valeur rationnelle ; c'est à cette condition en effet que l'Idée devient une Force. Mais encore faut-il avoir un idéal. M. Fouillée ne nous donne que l'idéal d'un Idéal.

CHAPITRE VI

LA SOCIOLOGIE MORALE.

Exposé des principes de la sociologie des mœurs : objectivité, caractère social de la moralité. — Le rôle de la science c'est de constater et d'expliquer les règles morales qui s'établissent spontanément.

Le rationalisme définit la moralité comme une norme idéale de l'action. Cet idéal n'emprunte en rien sa valeur à l'expérience : au contraire, un impératif n'est vraiment moral que s'il tend à nous faire agir dans un sens autre que la coutume (Cresson) ou les tendances instinctives de la nature (Kant, Fouillée, les morales ascétiques).

Il est un « Tu dois être » qui n'a de sens que par opposition à ce que l'on est réellement. La morale ne peut se fonder que sur une raison idéale qui dépasse et contredit l'expérience.

Mais la raison arrive peut-être à démontrer la possibilité, disons même la nécessité de l'idéal ; elle ne parvient pas à le définir avec précision, par suite elle ne lui donne pas ce caractère d'évi-

dence qui permettrait d'opposer avec succès la vérité rationnelle de l'idéal à la vérité empirique de la coutume.

Deux attitudes seraient alors possibles : ou bien dénier radicalement toute valeur morale aux prétendues règles morales établies. En effet, elles ont le tort d'exister, de s'opposer à la vraie morale, qui n'existe qu'à titre d'idéal. Mais ce nihilisme ne nous apprendra rien sur le vrai contenu de l'idéal : c'est simplement déclarer que ce qui existe, est mauvais, que le vrai bien est tout autre chose.

L'autre attitude serait le scepticisme ; scepticisme métaphysique, qui nierait la possibilité d'un critère rationnel entre le bien et le mal, ou qui nierait la morale, sous prétexte que la distinction morale du bien et du mal ne peut aucunement se justifier en raison.

Mais il y a encore une façon de poser le problème, un demi-scepticisme, ou plutôt un positivisme qui ne serait sceptique qu'à l'égard de la métaphysique idéaliste. Le Bien et le Mal ne sont pas des réalités en soi ; ce sont des catégories auxquelles nous ramenons certaines formes de jugements. Mais c'est l'expérience qui donne la matière de ces jugements, et par suite le sens de ces catégories. Donc, la morale n'est pas la science d'un impératif rationnel, mais la constatation de certaines règles qui prescrivent ou défendent cer-

taines actions ; c'est l'ensemble des jugements par lesquels nous affirmons la conformité ou la non-conformité de certaines actions avec la règle établie. Il y a une Morale, parce qu'il y a un fait moral, et la moralité est contenue tout entière dans les faits moraux. Ce sera l'empirisme moral.

On sait quelles discussions se sont élevées dans ces dernières années autour de ces doctrines empiristes. En effet, elles étaient passionnantes autant pour leur nouveauté méthodologique que pour leurs conséquences pratiques.

Nous aurions de la peine à exposer dans leur ordre chronologique ces divers systèmes qui se sont développés et se développent encore par leur concurrence. Il serait plus difficile encore de leur assigner des places fixées par leurs affinités intimes : entre eux tous il y a des principes communs, des tendances pareilles, en même temps que des divergences irréductibles, tant sur le fond que sur le détail des doctrines.

Aussi les exposerons-nous selon l'ordre dans lequel ils s'ordonnent au point de vue de notre propre théorie. Ce n'est point tout à fait une classification arbitraire. Ce qu'il peut y avoir de personnel dans la conception morale présentée ici, s'est dégagé au contact, à l'étude de ces théories. Et nous leur rendrons justice, en montrant comment de ces systèmes eux-mêmes résulte une

notion moins exclusive, qui prétend à les compléter plutôt qu'à les contredire.

Nous ne sommes pas sûr qu'on puisse considérer M. Durkheim comme un moraliste, à moins de prendre ce mot-là tout à rebours de son sens traditionnel. M. Durkheim est en réalité, et de son aveu même, un sociologue qui a étudié la moralité en tant que fait sociologique. Mais il a été l'initiateur d'une nouvelle méthode, et c'est de lui ou plutôt de sa conception réaliste que se réclament les diverses doctrines proprement morales que nous aurons à étudier.

En effet, la sociologie telle que M. Durkheim l'a conçue, telle qu'il a commencé à la réaliser, devait entraîner une grave révolution dans les méthodes de la recherche morale.

D'une part il présentait la moralité comme un fait réel, constatable objectivement et susceptible d'une double investigation scientifique : 1° l'investigation historique qui définit le contenu d'une croyance et établit que cette croyance s'imposait aux consciences précisément par sa forme morale ; 2° l'investigation sociologique (pour laquelle la précédente n'est qu'un moyen), qui explique comment une croyance, abstraction faite de son contenu, revêt le caractère de croyance morale ; comment la croyance morale s'explique par son rapport avec les autres phénomènes sociaux. C'est-à-dire

comment la moralité en général se justifie à titre de fonction nécessaire à toute existence sociale — et comment les morales diverses peuvent s'interpréter en tant que conditionnées par les formes diverses de l'existence sociale.

D'autre part, il apportait une méthode nouvelle ; en montrant que la morale avait une existence objective, il la plaçait au-dessus de toutes les critiques de la raison individuelle : donc plus n'est besoin de la fonder rationnellement. Et encore moins est-il possible de chercher à « se faire sa morale ». Car la moralité est composée de croyances collectives : une « Morale » qui n'est pas reconnue comme telle par la collectivité, peut être une croyance personnelle ; ce n'est pas une croyance morale.

Reprenons les idées directrices de cette sociologie morale. Il est entendu déjà que la morale, ne pouvant se définir comme science rationnelle des fins, n'est possible que s'il existe une moralité, et que nous puissions l'étudier comme fait, comme objet d'une science expérimentale. En d'autres termes, le qualificatif de « moral » n'a aucun sens, s'il ne s'applique à un caractère que la conscience commune attribue à certaines croyances, retrouve dans certaines conceptions que nous pouvons déterminer scientifiquement.

Les croyances morales se définissent d'abord

négativement : la diversité de leurs prescriptions nous montre que ces croyances ne résultent pas des conditions biologiques communes à tous les individus en tant qu'êtres vivants. A plus forte raison ne résultent-elles pas de la nature humaine supposée une, en tant que nature rationnelle.

Elles ne résultent pas non plus de la nature individuelle. Il suffit, pour l'établir, de montrer leur généralité relative et la façon impérieuse dont elles s'imposent au nom d'une autorité, en quelque sorte extérieure à toutes les volontés individuelles, en dépit de toutes les résistances des passions de chacun, en dépit même de la volonté de tous les membres d'une société. La Moralité n'est donc ni un fait biologique, ni un fait psychologique : c'est un fait sociologique.

Nous reconnaissons en effet qu'une action affecte le caractère de moralité lorsqu'elle devient l'objet d'un jugement de nature particulière : jugement émis par chacun au nom d'une collectivité, et non nécessairement approuvable en dehors de cette collectivité.

Ce jugement est surtout décisif lorsqu'il revêt une forme négative, lorsqu'il condamne. En ce cas, il s'accompagne d'une « Sanction ». La sanction est la réaction de la conscience collective contre l'acte individuel qui la blesse. Il semble bien qu'aux yeux de M. Durkheim un acte est

moral ou non, selon qu'il est ou non susceptible de sanction sociale.

On peut distinguer deux ordres de moralités, selon la nature des sanctions appliquées. Si la sanction est définie d'avance et rapportée à tel acte défini, surtout si cette estimation est formulée et transmise exactement comme « loi écrite », nous avons une croyance morale réelle, susceptible d'une connaissance scientifique. — Si la sanction est appliquée d'une façon inconstante, arbitraire, si elle est édictée depuis peu, et n'est infligée qu'à l'intérieur d'un groupe social peu étendu, si elle n'est pas gravement afflictive, nous avons une espèce de « mode morale » (1), qui relève du tact ou du goût plus que de la critique : c'est le domaine de l'art moral.

Voilà donc le fait moral défini par le fait tout matériel d'une sanction. Non pas sanction à longue échéance, « dans un autre monde », ni sanction hypothétique et indéterminée. La morale, chez M. Durkheim, se fait volontiers reconnaître par l'autorité du glaive séculier. Mais elle a bien quelque droit à opposer cette *ultima ratio regum* aux mesquines rébellions de ses sujets.

En effet, la morale exprime une volonté collective (2) bien différente de la volonté totale des

(1) L'expression est de nous.

(2) Nous voudrions dire « volonté générale » pour rappeler

individus, ou de la somme des volontés particulières. La conscience collective a une existence « en soi », distincte de celle des consciences individuelles. La société ne dépend pas des têtes humaines qui la constituent. Elle les domine ; on peut même dire qu'elle les crée : car l'individu n'est un individu, au sens psychologique, une personne, au sens moral, que grâce à la société et dans la mesure où il est le sujet de la volonté commune.

La morale n'est pas une création de la raison individuelle ; au contraire, l'individu capable de quelque autonomie morale tient cette autonomie, non de sa nature psychologique, mais de sa participation à une nature sociale. La nature proprement dite se serait bornée à établir entre les unités biologiques d'un groupe indifférencié un système de relations mécaniques. La division du travail y a substitué un système de relations organiques, c'est-à-dire des activités différenciées et hiérarchisées concourant toutes à une œuvre commune. La spécialisation, résultat mécanique de l'agglomération sociale, a été le premier facteur de l'individualisation, individualisation de groupes, de castes, de corporations, tout d'abord. Mais, la division

l'opposition que fait Rousseau dans le *Contrat social* entre la volonté de tous et la volonté générale. Car c'est la même distinction.

du travail se continuant, le même individu, qui en même temps se trouvait appartenir à plusieurs groupes sociaux, en vint à se trouver relativement indépendant de chacun d'eux : son autonomie personnelle est faite de l'interférence en lui de multiples personnalités morales, c'est-à-dire relevant des diverses juridictions, de diverses consciences sociales. La conscience individuelle n'est que le foyer où convergent plusieurs consciences collectives.

En somme, c'est entre ces consciences collectives, non entre les consciences individuelles que se débattent les problèmes moraux. Au fond, il n'y a pas de problème moral individuel, il ne peut y en avoir, puisqu'une croyance morale est nécessairement extérieure à l'individu. Qu'on nous permette une comparaison un peu hardie : il n'y a pas de luttes morales intérieures ; il n'y a, dans les individus comme dans les sociétés, que des guerres entre nations. En effet, une nation reconnaît un « droit » défini, qu'elle impose à tous ses membres. Mais il n'y a qu'une promesse encore vague de droit international. De même, il y a des morales définies qui régissent sans conteste les collectivités sociales ; mais pour accorder ces diverses consciences morales, il faudrait un *droit* qui est encore à naître. (C'est avec dessein que nous soulignons ce mot de « droit »).

Voici les idées que nous croyons devoir retenir spécialement dans ce système, afin de les examiner isolément :

1° La « morale » n'est pas un *impératif idéal* à fonder. Elle est un *fait*.

2° Le fait moral est *exclusivement social*. Il consiste dans l'ensemble des règles que tous les individus d'un groupe social reconnaissent comme une condition nécessaire pour accéder à ce groupe social.

3° La règle morale se manifeste psychologiquement dans l'individu, mais seulement dans la mesure où il la subit. La croyance personnelle témoigne de l'action objective des règles, mais ne les constitue pas.

4° Par suite, les questions morales *ne se posent qu'en apparence* aux individus. Ces problèmes ont une raison d'être, car les sociétés évoluant, les modes de relations sociales doivent varier et se compliquer. Il y a donc un « devenir » moral, et ce devenir comporte une création de croyances nouvelles répondant à des fonctions nouvelles.

Mais ces conflits, qui retentissent sur les consciences individuelles, ne peuvent être résolus par les volontés individuelles ni théoriquement, ni pratiquement. La morale est objective ; objective sera aussi la solution des problèmes qu'elle comporte.

5° En tout cas, si l'individu peut intervenir activement dans l'évolution des croyances ; si même il peut en prévoir quelque résultat, ce sera seulement à condition de connaître scientifiquement les lois de la vie sociale (1).

(1) Pour le développement de ces idées v. Durkeim : *La division du travail social* et *Les règles de la méthode sociologique* (Alcan). V. aussi le *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril-mai 1906 (Colin). Pour l'application de la théorie, v. *Le Suicide*. La prohibition de l'inceste, art. dans l'*Année sociologique*, 1re année (Alcan).

CHAPITRE VII

LA SOCIOLOGIE MORALE. — DISCUSSION.

La sociologie morale suffit-elle à définir et à expliquer la moralité ? — La moralité se réduit-elle entièrement à ses manifestations objectives ? — L'utilité pratique de la sociologie morale.

Notre admiration est tout acquise à cette puissante conception. La méthode de M. Durkheim est sévère et d'une logique rigide ; cependant elle peut s'appliquer à n'importe quel ordre de faits, si subtils qu'on le veuille, pourvu qu'on les ait constatés méthodiquement. Or, nous avons bien constaté l'existence du fait moral ; nous avons même, dépassant les espérances de Bonald ou de Lamennais, vérifié son universalité. Bien plus, nous avons vu ce qui fait qu'une croyance morale est morale ; nous avons découvert « l'essence » de la moralité, pour parler le langage des métaphysiciens qui cherchèrent en vain cette essence. Il est hors de doute que nous avons fait un progrès immense dans notre recherche. Nous sommes heureux de

toucher le sol résistant de l'expérience. Cependant nous ne pouvons oublier que, dans les hauteurs où nous entraînaient les métaphysiciens, il y avait aussi quelque chose de *réel*, quoique invisible ; on ne pouvait y dormir en repos, comme un oiseau dans le sillon ; mais cet élément, qui échappait à tous nos sens, fournissait cependant à la pensée inquiète un point de départ et une route incertaine, mais toujours ouverte à ses essors infinis.

La sociologie morale suffit-elle à définir et à expliquer la moralité ? ou plutôt suffit-elle à définir et à expliquer le caractère « éthique » que nous attribuons à certains actes ? Et surtout cette notion de la moralité n'est-elle ni trop large ni trop exclusive ?

1° La morale n'est pas un impératif à fonder en raison ; elle n'est pas un idéal rationnel qu'il suffise de déterminer dans l'usage pratique en en déduisant les devoirs particuliers. Elle est un fait, une croyance, mais une croyance pratique : le caractère moral s'attache à des règles impératives dont le contenu est bien défini. Cependant ce n'est pas à cause de leur contenu matériel, de leur signification intrinsèque, que les croyances reçoivent une qualification morale.

Il suffirait, pour le prouver, que des prescriptions fort diverses et même contradictoires se trouvent affectées du même caractère moral, selon

les pays, les temps et les régimes sociaux ; que la distinction du « bien » et du « mal », en dehors de toute acception métaphysique s'applique ici à certains actes, qui, là, sont regardés comme moralement indifférents.

Et, ce qui est plus probant encore, c'est que telle règle peut garder son caractère et maintenir son autorité pour des raisons fort différentes de celles qui ont justifié leur première institution. Il faut en conclure que l'autorité morale des lois ou coutumes ne tient pas à l'utilité. Car l'utilitarisme supposerait une certaine concordance de la loi avec des tendances naturelles définies.

Prenons un exemple : la loi mosaïque interdit de manger la chair du porc ou du lièvre. Cette prescription a un caractère moral ; ce qui en fait la valeur impérative aux yeux d'un croyant, c'est l'origine divine du commandement : point de vue théologique. Aux yeux du rationaliste utilitaire, ce qui peut donner une valeur morale à cette règle, c'est qu'elle exprime un précepte excellent d'hygiène, étant admis que la chair de porc est dangereuse dans les climats orientaux. Pour la sociologie, il n'est pas impossible que cette prescription se justifie par des raisons d'hygiène. Mais ce ne sont pas ces motifs qui lui ont donné son caractère de règle morale : quelle raison aurait-elle de subsister dans des climats autres que celui de la Judée ?

Non. Ce qui fait qu'une règle a une valeur morale, c'est la façon dont elle s'impose aux volontés individuelles, c'est l'autorité extérieure qui la prescrit et la sanctionne.

Même au point de vue psychologique, une croyance morale est pensée par la conscience individuelle d'une façon toute spéciale : elle revêt forcément un aspect mystérieux, elle se présente comme un commandement divin, ou comme un impératif catégorique. C'est que la conscience individuelle ne connaît pas les liens qui la rattachent à cette conscience collective, dont elle sent le poids. Lors même qu'elle se révolte instinctivement sur le fond de la loi morale, elle en vénère instinctivement la forme c'est-à-dire l'autorité qui la lui impose.

Ainsi se trouvent expliqués les attributs mystiques et transcendants que les religions ou le Kantisme donnent à la loi morale. Mais cette explication, tout en donnant à l'autorité de la morale une autre cause que les religions ou le naturalisme, ne change pas la nature de cette autorité : elle reste extérieure à la raison, à la volonté, à la conscience individuelles. Ainsi que pour Kant, c'est sur l'existence de la « Loi » qu'est fondée l'existence de la Morale.

Mais la moralité n'est ainsi définie que par son existence objective. La morale est un fait, et ce fait

ne relève pas de la nature psychologique de l'individu ; il n'est pas soumis à la critique de la raison individuelle, et ne dépend pas de l'arbitraire d'un chacun.

Cette conception ne saurait nous satisfaire qu'à demi. Sa portée est considérable, sa valeur probante est définitive en quelques points ; mais elle manque d'ampleur. D'abord, elle établit d'une façon décisive la réalité de la morale. Par là même elle nous libère de toutes les vaines discussions sur la possibilité d'une morale, sur le fondement qui la rendra possible. Voilà le fait : puisque la moralité est réelle, c'est qu'elle est possible. Et si la métaphysique n'arrive pas à en justifier la nécessité, c'est qu'elle donne aux préceptes moraux une signification qu'ils n'ont pas. Sans doute, leur autorité ne leur est pas conférée par l'individu, mais cette autorité extérieure à la fois et intime, elle s'explique par l'origine sociale des préceptes moraux.

Cependant il reste une difficulté. Supposons qu'un naturaliste ait, comme Hæckel, admis, pour des raisons purement théoriques, l'existence d'une classe animale qui n'a pas encore été observée, comme les « blastodes ». On pourra discuter à l'infini leur existence, tant qu'on ne les aura pas vus. Mais qu'un savant rencontre un protozoaire non décrit encore, et qui présente les caractères

essentiels assignés par Hæckel au blastode théorique, aussitôt les discussions sur la possibilité du blastode cesseront.

Il est cependant probable que nos naturalistes, convaincus par un seul spécimen, de la réalité du genre blastode, donneront à cet échantillon unique, outre son nom générique de blastode, une dénomination spécifique quelconque. C'est-à-dire que l'existence du genre étant prouvée par le fait qu'il existe une espèce relevant de ce genre, on admettra la possibilité d'une infinité d'espèces autres et relevant du même genre.

M. Durkheim nous a prouvé que la moralité existe en fait. Devons-nous croire qu'il n'y a pas de fait moral en dehors des faits qui lui ont permis de constater l'existence de la moralité ?

Mais on peut rendre encore plus précis le sens de cet apologue. Supposons que le savant ait découvert, non pas un blastode vivant, mais l'empreinte fossile de cet animal. Cela reviendra au même pour démontrer la réalité du genre en question. Mais pourra-t-on conclure de là que le blastode, qui a existé, n'existe plus, qu'il est un animal fossile par définition ? Peut-être même objecterait-on que si le blastode a vécu pendant l'époque tertiaire, c'est une raison de croire qu'il n'existe plus actuellement, qu'il n'y a pas, hors le fossile connu, d'espèce blastode susceptible d'évolution ultérieure. Et enfin,

puisque c'est un blastode fossile qui prouve l'existence de cette espèce, nous devons admettre que le blastode n'existe qu'à l'état d'empreinte dans des roches paléozoïques.

Parce que les lois, mœurs, institutions et coutumes manifestent objectivement l'existence de la moralité, faut-il croire que la moralité n'a pas d'existence en dehors de ces manifestations objectives ?

Nous croyons, pour notre compte, que telle n'est pas la théorie de M. Durkheim. Mais elle lui a été attribuée par des adversaires impatients ou des disciples maladroits. Et nous verrons que cette erreur s'explique. N'oublions pas que cet auteur ne se présente pas comme un réformateur moral, mais comme un sociologue, comme un expérimentateur. Il constate que le fait moral existe, que la moralité est une catégorie sociale du jugement. Il admet que « le moral », l'essence de la moralité se traduit dans ces faits. Sa méthode exige que la réalité morale soit étudiée objectivement dans les faits objectifs qui en manifestent l'existence.

Mais il ne prétend pas que la science objective des mœurs soit toute la morale. Les règles morales existent en dehors de l'individu : cependant l'individu a son existence propre, son droit acquis mais imprescriptible.

Le fait moral existe, mais il n'exclut pas un idéal

moral, entendu de certaine façon. Seulement cette dépendance à l'égard du fait ôte à l'idéal son caractère d'absolu et d'autonomie. Jusqu'ici l'idéal s'est érigé en juge de la valeur morale des faits ; désormais, c'est le fait qui jugera de la valeur morale des idéals ; car la forme morale n'a de sens réel qu'appliquée à des faits réels. C'est une catégorie qui serait vide sans l'expérience.

En d'autres termes, le fait moral seul est objet de science; ou bien le « donné » est la seule réalité morale — scientifiquement interprétable. M. Durkheim ne nie pas l'existence d'un idéal moral ; il en fait une dépendance du réel moral, et se réserve de l'expliquer par la science, quand elle sera suffisamment avancée.

2° Le fait moral est exclusivement social. Voici un point sur lequel nous nous réservons de combattre M. Durkheim. Mais, comme cette assertion est commune à tous les auteurs que nous devons étudier ; comme elle nous paraît le point faible de l'école sociologique, nous en différons l'examen. De cette façon, nous pourrons étendre la portée de notre critique, et établir nettement en quoi notre théorie diffère des théories sociologiques.

3° La croyance personnelle traduit l'action extérieure de la volonté collective, mais ne constitue pas la puissance impérative des règles morales. — Sur cette question aussi, et pour les mêmes raisons

que précédemment, nous remettons la discussion au moment où nous aurons vu les conséquences « pratiques » de cette conception.

4° Les questions morales ne se posent aux individus qu'en apparence (c'est-à-dire en termes incomplets et faux).

Nous retrouvons ici la question des rapports de l'idéal et du fait en matière morale. Et, à notre point de vue, c'est surtout à propos de M. Durkheim que cette question se pose, puisque sa conception sociologique a servi de point de départ à toutes les morales qui ont voulu expliquer les rapports du réel et de l'idéal, de la science et de l'action.

Sur ce problème important (et qui est l'objet spécial de ce travail) des services que peut rendre une sociologie positive à la morale normative, M. Durkheim ne s'est pas expliqué nettement. Dans la Préface de la *Division du travail social* (p. v), il déclare que, à supposer que l'homme veuille vivre, une opération très simple transforme immédiatement les lois sociologiques de la morale en règles impératives de conduite. Mais nous avouons ne pas voir bien clairement en quoi consisterait cette opération très simple. Sans doute, M. Durkheim entend parler des lois sociologiques établies par une science sociale, sinon achevée, au moins très avancée. Et cela ne répond guère à notre dessein et à notre impatience.

De même les diverses réponses faites par M. Durkheim à des questions analogues ressemblent un peu à des échappatoires. Il se borne à affirmer que la science des mœurs pourra donner des indications utiles aux réformateurs... futurs. On peut voir là l'indifférence d'un savant consciencieux à l'excès, comme M. Durkheim, qui ne prétend pas résoudre à la légère, au nom de la méthode, les problèmes que sa méthode a posés.

Cependant, il nous semble visible, d'après la tendance générale de sa doctrine, et surtout d'après les données positives de ses Cours de morale (à la Sorbonne en 1904-1905), que sa doctrine comporte un certain nombre de solutions pratiques, et même sur des problèmes très actuels et très complexes. Par exemple, il étudiait les rapports de la criminalité et de l'émigration ; il établissait que l'émigré, échappé à son milieu natal et aux traditions morales de la collectivité, se trouvait, par le seul fait de son isolement, plus fortement incité aux actes délictueux. C'était là, remarquez-le, la thèse d'un roman célèbre et d'une inspiration vraiment philosophique, *les Déracinés*, de M. Maurice Barrès. Mais le malaise moral des héros du roman de Barrès s'expliquait par des motifs purement individuels Ils sont tous déracinés, ils en souffrent tous, mais de façon différente et pour des raisons différentes : l'un parce qu'il regrette la terre lorraine, l'autre

parce que Paris ne donne pas la satisfaction espérée à ces appétits démesurés qui lui ont fait quitter son village.

Pour M. Durkheim, la vraie raison du malaise, de la souffrance, de l'avilissement, du crime des divers héros se ramènerait à une même cause : le seul fait de s'expatrier, de quitter le *milieu moral* habituel entraîne à peu près nécessairement l'immoralité. L'individu devient immoral dès qu'il n'appartient plus à une collectivité, car la moralité est par essence collective.

M. Barrès a trouvé le moyen de reprendre racine, mais c'est par une méthode aussi égotiste que celle de l' « Homme-Libre » cherchant à s'affranchir de la contrainte sociale. Il revient à sa « Terre et à ses Morts », en dilettante, qui a d'ailleurs trouvé de solides conditions d'indépendance à l'égard du despotisme collectif. Mais c'est là une morale pour l'élite, pour les élus du génie ou du succès. — La solution de M. Durkheim était tout autre : créer des milieux sociaux qui soient en même temps des *patries morales*, patries indépendantes du lieu, fondées non sur le voisinage des pays d'enfance, mais sur la communauté des fonctions sociales. Ainsi, dans le vaste Paris, les indigènes de tels départements forment des groupes provinciaux, où l'on retrouve la discipline morale, la coutume du pays. Puisque cette solidarité géographique perd

chaque jour de sa force, il faudrait rétablir l'esprit de solidarité sur une autre base, sur la base professionnelle Je crois bien que M. Durkheim donnait comme exemple le compagnonnage, ces associations d'ouvriers qui dans chaque ville avaient pour chaque métier un lieu de rendez-vous, où le compagnon trouvait vivre, logis, crédit et embauche.

Au point de vue pratique nous ne discuterons pas ces solutions ; d'ailleurs nous aurions trop de partialité pour elles. Mais nous devons remarquer comment ces solutions pratiques se rattachent aux conceptions théoriques de M. Durkheim.

La morale n'a de réalité qu'en tant qu'elle est un système de relations entre individus, et un système défini en dehors de toutes les volontés individuelles. Le problème moral ne saurait donc être qu'un conflit entre des consciences diverses, mais entre des consciences collectives. Car une croyance morale ne peut exister, en tant que morale, dans une pensée individuelle. Par suite, le problème moral individuel n'est que le retentissement dans l'individu d'un problème social ; ces problèmes comportent une solution scientifique, mais ils seront résolus uniquement par une action sociale, c'est-à-dire extérieure à l'individu. La question morale est une question sociale, et le jeu des forces sociales, de même qu'il crée seul les difficultés

dont nous souffrons individuellement, est seul capable de les dénouer.

Ce que nous appelons idéal moral répond au besoin psychologique né d'un déséquilibre social. Cet idéal est senti avec force, parce que le déséquilibre est douloureux ; il n'est pas défini, parce qu'il ne peut être en notre pouvoir, actuellement, de prévoir le sens de l'évolution sociale. Mais la nature sociale, comme la nature des anciens médecins, a une « vis medicatrix » infaillible.

La théorie de M. Durkheim, dans la mesure où elle peut constituer une morale, consisterait donc moins à nier la valeur de l'idéal moral, qu'à placer cet idéal, ainsi que toutes les puissances d'action morale, en dehors de l'individu. La moralité résiderait tout entière dans les actions et réactions objectives de natures collectives. Si cette conception de la moralité était exacte, nous ne pourrions reprocher à la sociologie d'annihiler l'initiative morale : elle ne l'annihile pas, mais la place dans une région où nous ne pouvons pénétrer.

5° La science de la morale, telle que l'entend M. Durkheim, n'a pas la prétention d'intervenir actuellement pour diriger la pratique morale. En tout cas son intervention ne saurait être que restrictive, ce qui est évidemment légitime. Quant aux rapports possibles de la science et de la pratique, M. Belot a approfondi cette question, et

c'est en parlant de lui que nous l'examinerons.

En définitive, nous n'avons pas à critiquer M. Durkheim comme théoricien de la morale. Nous devions seulement examiner la conception qu'il nous présentait de la morale en tant que fait. Nous avons reconnu que la moralité existe, qu'elle est en quelque mesure susceptible d'une appréciation objective. Mais il nous fallait encore déterminer la portée de la définition ainsi acquise de la moralité ; il nous fallait voir si elle donnait quelque raison d'être à la notion d'idéal, de possible moral. Car la métaphysique, sans nous satisfaire absolument, sans nous montrer ce qu'est l'idéal, nous a convaincus de son droit à l'existence.

La sociologie morale de M. Durkheim comporte l'existence d'un idéal moral. Mais elle ne peut nous donner actuellement aucune règle pratique pour le déterminer ; cela, de son aveu même. Il se pourrait encore que l'idéal pratique fût essentiellement irréductible à la connaissance scientifique, surtout à la connaissance empirique. — Ensuite et surtout, si même la sociologie admet que nous puissions, de la réalité, induire l'idéal moral, c'est qu'elle suppose que l'évolution est indépendante de notre action personnelle, qu'elle est produite tout entière par une « nature sociale ».

CHAPITRE VIII

LA SCIENCE DES MŒURS

L'esprit et la méthode de la science des mœurs. — Cette science pourra-t-elle satisfaire les besoins de notre vie morale ? — L'évolution des croyances morales. — La science des mœurs suppose une sociologie avancée.

Cette conception du fait moral, en tant que fait scientifique, n'a pas tardé à être utilisée en dehors de son domaine primitif. Plus ou moins, toutes les doctrines normatives de la pratique émises en ces dernières années se rattachent à la notion sociologique de la moralité. Mais elles l'interprètent de façons diverses, et nous avons vu que le fait moral peut être entendu en plusieurs sens.

Si le fait moral, c'est-à-dire l'ensemble objectif des institutions, lois, mœurs et croyances, constitue le contenu défini de la moralité, c'est-à-dire sa matière fixée en contours précis, susceptible d'une étude scientifique, il n'est pas la moralité tout entière.

En effet, la doctrine sociologique admet d'une

part la possibilité d'une évolution des croyances, suite naturelle de l'évolution mécanique des activités sociales et de leurs relations mutuelles. En même temps, elle peut admettre que, dans l'état actuel de nos connaissances, et au moins provisoirement, le déterminisme sociologique est trop mal établi pour que les lois scientifiques puissent être transformées immédiatement en règles d'action. Le rapport des croyances morales avec les autres formes de l'activité sociale est mal défini. Nous pouvons à la rigueur entrevoir le sens général de l'évolution économique ou politique ; mais ce n'est pas une indication suffisante de l'attitude morale qu'il convient de prendre en vue de notre adaptation à cette société future.

D'autre part, la sociologie de M. Durkheim laisse quelque champ à l'initiative morale de l'individu. Celui-ci est pour lui le champ de bataille où se combattent les multiples consciences collectives dont se compose toute la réalité d'un individu moral. Il n'y a pas de problème moral, mais des conflits entre plusieurs certitudes pratiques. Nous n'avons jamais à nous « faire une morale », nous avons seulement à « choisir » entre plusieurs morales toutes faites que nous acceptions indistinctement jusqu'au jour où, sur un point particulier, elles se sont montrées contradictoires.

Cela n'est qu'une interprétation *plausible;* nous

cherchons le biais par lequel la science objective des mœurs, dont nous ne pouvons négliger les enseignements, peut justifier et même inspirer une morale normative. Nous sommes bien obligés de constater qu'elle n'est pas la seule interprétation possible ; et cette constatation en entraîne une autre : M. Durkheim a réussi à créer une science de la moralité, une sociologie du fait moral ; cela est prouvé par la fécondité de sa méthode. Mais — et volontairement sans doute — il a laissé incertains les rapports de cette science des mœurs avec cette « morale » dont il n'admet ni ne rejette explicitement la possibilité.

Tout à rebours de l'interprétation que nous donnons à la sociologie morale, on pourrait s'attacher surtout au caractère mécaniste et réaliste de sa conception du fait moral. La moralité est réelle et objective ; cela veut dire à coup sûr que le fait moral peut, à certains égards, être déterminé et expliqué par les méthodes ordinaires de la science. Cela peut signifier de plus qu'il n'est en rien subjectif et ne comporte aucune explication ou critique du point de vue individualiste, qu'il est totalement extérieur à l'individu.

On peut croire que le fait objectif de la sociologie n'est qu'un type de la réalité morale, qu'une preuve matérielle de son existence, et la forme par laquelle la moralité se prête le plus aisément aux

investigations scientifiques. — On peut croire également que la moralité n'existe que dans ses manifestations empiriques ; que rien ne peut avoir un sens moral en dehors du fait défini objectivement comme tel. Dans ce cas, l'idéal, épiphénomène purement psychologique, perd toute signification et toute valeur ; il échappe à toute estimation rationnelle. Il n'y a pas lieu à constituer une « morale » en dehors de la science des mœurs, c'est-à-dire de l'étude uniquement objective du déterminisme social.

Telle est la conception de M. Lévy-Bruhl. Il est certain que sa doctrine de la « science des mœurs » se rapproche de la sociologie durkheimienne. Il nous semble pourtant que, même au point de vue de M. Durkheim, la science ne se rattache pas nécessairement à la morale de la façon dont le veut M. Lévy-Bruhl. Évidemment, nous sommes trop intéressés à le dire, puisque nous avons la prétention de montrer qu'une morale normative est possible, même en admettant la sociologie objective. Aussi, nous sommes heureux qu'un critique particulièrement avisé, M. Belot, ait fait ressortir avec force l'indépendance des doctrines de M. Lévy-Bruhl. Mais nous devons les exposer d'abord, au moins dans les lignes directrices de la solution positive qu'il a formulée. Car, toute la critique qui remplit une grande partie de l'ouvrage,

et résume d'une façon triomphante les arguments de l'école sociologique contre la métaphysique, nous l'admettons, puisque nous adoptons pleinement le point de vue sociologique.

M. Lévy-Bruhl applique à la morale la loi comtienne des trois états. Cette remarque, nous le verrons, a quelque importance. La morale, d'abord spontanée, puis cherchant un fondement rationnel dans la pensée réfléchie qui la critique, s'achemine vers l'état positif. Dans cette troisième phase, qui s'annonce, la réalité sera étudiée scientifiquement, comme une nature qu'il s'agit de connaître.

Toute morale théorique qui veut déterminer les fins absolues que doit poursuivre l'homme, admet une contradiction dans son principe même. Car, en tant que science, l'idée d'une science législative est contradictoire.

Les rapports de la théorie et de la pratique ne seront organisés d'une façon normale que le jour où une science positive des mœurs sera fondée et assez avancée pour permettre la constitution d'un art moral rationnel. Si la morale a pour objet un « ce qui doit être », distinct de « ce qui est », on pourrait admettre une science morale purement théorique. Mais « ce qui doit être » ne peut se déterminer que par rapport à ce qui est. Et la preuve, c'est que les morales soi-disant rationnelles ne font que systématiser sous des principes différents

les données concrètes de la morale courante et réelle.

Les principes essentiels de toutes les morales théoriques, ou plutôt leurs postulats : l'unité de la nature humaine et l'unité systématique de la conscience, sont également ruinés ; le premier par l'histoire, le second par la psychologie. Nous tombons fatalement dans l'erreur dès que nous prétendons retrouver l'état d'esprit qui a présidé à la formation d'une règle morale. C'est-à-dire que la « moralité » est une catégorie objective, dans laquelle on peut faire entrer un contenu psychologique quelconque. L'histoire nous prouve que la moralité est faite d'éléments hétérogènes et que le caractère moral attaché à diverses croyances ne leur est pas intrinsèque.

De son côté, la psychologie nous prouve combien sont divers, par leur origine et leur sens, les préceptes dont se constitue la morale. Le moi, en tant que moral, est une superposition incohérente et fortuite de consciences alluvionnaires. Ce sont des races, des sociétés, avec leurs tendances et leurs coutumes, qui vivent en nous. La conscience individuelle est une force qui s'est constituée historiquement.

De même que la physique ne s'est constituée qu'en prenant dans la mathématique un modèle et un organon, la science morale ne pourra se cons-

tituer qu'en prenant pour instrument et pour modèle les sciences historiques. La moralité ne peut s'interpréter qu'au point de vue historique ; le fait moral s'explique par les facteurs économiques, politiques, géographiques, climatologiques, démographiques, historiques, religieux, qui ont conditionné son apparition. Et ce point de vue scientifique est absolument incompatible avec le point de vue archaïque d'une morale, science théorique des prescriptions, justification rationnelle de l'impérativité morale.

La moralité objective, susceptible d'étude scientifique, ne peut se séparer des croyances, des lois, coutumes et mœurs collectives. En tant que science, la morale s'identifie avec la science historique des croyances, des lois, etc.

Cependant, si nous supposons cette science des mœurs constituée, nous pourrons entreprendre de fonder un art rationnel, destiné à suppléer les morales pratiques actuelles.

Mais, demandera-t-on, la science des mœurs naît à peine et est encore loin de nous fournir des certitudes. Cela n'a pas grande importance, répond M. Lévy-Bruhl : la morale d'un peuple est toute faite, on n'a pas à la faire. Et dans cette période de transition, les réformateurs qui voudraient opposer à la réalité un idéal chimérique ne sont pas à craindre. Car la conscience est bien armée,

et ses « réactions » sont énergiques. Enfin l'idéal dont on peut se réclamer, il ne peut être « que la projection plus ou moins transfigurée de l'époque qui l'imagine, dans un passé lointain ou dans un avenir non moins lointain ». Nous pouvons dormir tranquilles ; mais à quoi pourra bien servir un art moral, si jamais nous le constituons ?

Nous croyons en effet que, si M. Lévy-Bruhl nous concède la possibilité d'un art moral rationnel, c'est pure condescendance de sa part. En fait, sa conception de la moralité ne laisse aucune place à un idéal moral ; sa doctrine de la science ne permet en rien de rattacher un art rationnel à la morale scientifique. Bien plus, non seulement il laisse irrésolu le problème des rapports de la pratique à la connaissance, il supprime même la possibilité d'un problème pratique.

Cependant, la difficulté, très réelle, que nous signalons dans le livre de M. Lévy-Bruhl, a une raison plus profonde. Quand il estime possible de fonder sur la science un art rationnel de la morale, il entend alors par « science » une sociologie, étude analytique des phénomènes sociaux ; cette science établirait les lois constantes et générales dont se constitue la « nature sociale ». Et il serait alors possible de penser à un art rationnel : on aurait à rechercher les fins que la nature sociale impose à l'individu, être social ; on aurait aussi à détermi-

ner les moyens par lesquels les fins pourront se réaliser. Analogie curieuse : ce serait, avec une « nature » autre, le naturalisme de M. Cresson.

Mais, dans une autre partie de son livre, M. Lévy-Bruhl expose une conception tout opposée, et qui paraît lui être plus personnelle : la « science des mœurs » est une science historique (1).

Nous avons déjà fait ressortir ses fréquents appels à l'histoire ; nous avons déjà remarqué que la légitimité d'une science des mœurs s'y justifie par la loi dynamique, c'est-à-dire la loi historique de Comte. M. Belot a insisté avec force sur ce caractère historique de la science, qui fonderait l'art rationnel (2).

Mais les raisons, qui nous font protester contre l'historisme social, sont assez différentes de celles qu'apporte M. Belot. Au contraire, nous croyons que l'histoire est un intermédiaire utile, sinon nécessaire, entre la science pure et la pratique : la pratique exige un élément historique pour utiliser les lois scientifiques. Cela dépasse notre objet actuel. Bornons-nous à signaler les difficultés nouvelles que cette conception historique oppose à la constitution d'une morale.

Il y a une différence manifeste entre le point de

(1) *La Morale et la Science des mœurs*, ch. VI.
(2) *Etudes de morale positive*, p. 76, sqq. (Alcan).

vue de la science sociale et celui de l'histoire. La première suppose une explication analytique, par les rapports nécessaires des formes sociales, de la production par exemple et de la moralité. Une sociologie des mœurs, à prendre cette expression à la rigueur, serait contradictoire dans les termes ; car si les mœurs peuvent s'expliquer du point de vue sociologique, ce n'est qu'à condition d'être expliquées par autre chose que par elles-mêmes : par les activités sociales concomitantes.

On pourrait même établir une distinction plus capitale encore entre les principes de M. Lévy-Bruhl et ceux de M. Durkheim, tels que nous les interprétons. Dans sa méthode d'explication des faits sociaux (1) M. Durkheim semble admettre une explication historique : « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, etc. »

Mais ici on parle du fait social en général. Chaque état de la société peut s'expliquer par ses antécédents. Il n'est pas dit que le fait social moral doive s'expliquer par le fait social moral antécédent. Tout au contraire, M. Lévy-Bruhl nous propose une science des mœurs qui serait exclusivement une science historique. La fonction morale, isolée de toutes les autres fonctions

(1) *Règles de la méthode sociologique*, ch. v.

sociales, serait soumise à un déterminisme propre : tout en admettant, d'une façon générale, la nature sociale de la moralité, on pourrait trouver en elle-même, et en elle seule, tous les facteurs qui expliquent son évolution. C'est ainsi que Brunetière admettait bien que la littérature soit « l'expression de la société » ; mais il jugeait trop difficile ou peut-être inutile de tenter l'étude sociologique de la littérature. Il prétendait isoler l'histoire littéraire de l'histoire générale, comme si l'évolution sociale était constituée par le synchronisme de plusieurs évolutions particulières et parallèles. En sorte que l'on pourrait à la fois présenter deux explications de chaque fait : soit par le déterminisme historique des antécédents (le genre littéraire considéré comme se développant en vertu d'une logique interne), soit par le rapport qui existe entre tel genre littéraire dominant et les formes sociales contemporaines.

Mais si l'explication historique intervient seule, elle sera forcément insuffisante. Il peut être intéressant d'étudier en elle-même l'évolution de la morale, mais du moment qu'on en fait une fonction sociale, il faut savoir à l'avance de quelle façon la croyance morale « exprime » l'ensemble des réalités sociales, quel sens doit prendre à tel moment un fait moral par rapport aux autres faits sociaux concomitants. Le déterminisme historique ne peut

être isolé qu'à une condition : c'est de savoir en quelle mesure et de quelle façon il symbolise le déterminisme général de la vie sociale.

M. Lévy-Bruhl semble avoir eu le sentiment de cette double nécessité, sans l'avoir dégagée assez nettement. De là peut-être la difficulté déjà signalée. Car il en va tout autrement si l'on fonde le déterminisme moral sur la pure histoire, ou si on le met en rapport avec un déterminisme « morphologique ». C'est en effet ainsi que M. Durkheim (*Méth. sociol.*, ch. IV) désigne la description des sociétés comme unités organiques, admettant une relation définie entre leurs diverses composantes.

Une telle morphologie est la condition nécessaire et préalable de toute explication historique. Et celle-ci n'est admise par M. Durkheim que solidairement avec une autre : « La *fonction* d'un fait social doit toujours être recherchée dans le rapport qu'il soutient avec quelque fin sociale. » En effet, on change du tout au tout la signification de l'histoire, selon qu'on l'isole ou qu'on la rattache à une science statique et descriptive.

Considérée en elle-même, une fonction sociale (la moralité par exemple) ne peut donner lieu qu'à un déterminisme purement mécaniste et extra-individuel. Les croyances, les lois, ont une réalité objective, une force de développement

autonome, et par suite indépendante de l'action individuelle.

Si, au contraire, l'évolution de la moralité n'est qu'un aspect de l'évolution sociale, une place est rendue à la finalité, par suite à quelque idéalisme moral. Il est bien vrai que M. Durkheim critique la téléologie sociale. Mais ces notions, vides en elles-mêmes, valent selon l'usage positif qu'on en fait. Or, le fait d'expliquer la fonction sociale par son rapport avec l'ensemble de la vie sociale ; l'idée d'une morphologie qui établit les modes empiriques d'équilibre entre les diverses activités collectives ; enfin, cette règle que nous avons énoncée en dernier lieu : tout cela comporte un certain finalisme.

Mais le finalisme n'implique pas nécessairement l'appel à des notions transcendantes ; par lui-même il peut ne rendre aucune raison positive de l'existence d'un fait. Il se borne à justifier l'exclusion des mécanismes incompatibles avec l'ensemble des autres mécanismes concourant. La finalité se ramène à la notion de « système (1) ». Et la morphologie, qui suppose les formes d'activité sociale conditionnées les unes par les autres au sein d'une même société, n'est rendue possible que par

(1) V. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Alcan, édit.), ch. v, surtout pp. 321-323.

des considérations téléologiques d'interdépendance, d'équilibre et d'action réciproque. Et plus encore la règle méthodique : un fait social ne peut être déterminé dans sa fonction que par son rapport avec quelque fin sociale. La société détermine la fonction respective des énergies sociales particulières. Une croyance est morale, non parce qu'elle est la survivance d'une croyance morale, mais parce que sa présence dans le système social actuel s'explique uniquement par la fonction morale qu'elle remplit.

Prenons un exemple précis. La morale actuelle des sociétés européennes condamne nettement la polygamie (au moins au point de vue légal). En quoi consiste le caractère moral de cette prescription ? Selon M. Lévy-Bruhl, elle aurait une valeur impérative parce qu'un « tabou » antique a jadis prononcé, pour des raisons que nous ne pouvons plus comprendre, l'interdiction de la polygamie. Et cette interdiction primitive est parvenue jusqu'à nous, en conservant son caractère de règle morale, mais en s'autorisant à travers l'histoire de raisons diverses. Pour une sociologie proprement dite, la règle monogamique s'expliquerait moins par ses origines que par sa dépendance à l'égard des croyances religieuses, des formes économiques, etc., contemporaines.

On pourrait objecter à M. Lévy-Bruhl que les

préceptes moraux admettent une double évolution : ils peuvent conserver leur contenu pratique, tout en changeant de domaine, en se réclamant successivement de différentes autorités. La monogamie par exemple a pu être un « tabou » dans les sociétés primitives ; elle peut être une prescription religieuse ; elle peut, actuellement, ne tenir sa valeur que de la loi écrite : en effet, la polygamie n'est pas interdite formellement, mais le mariage monogamique a seul une existence légale. La loi n'aurait rien à dire contre un homme marié qui, avec le consentement de sa femme légitime, prendrait plusieurs épouses auxquelles il attribuerait les mêmes droits domestiques qu'à l'épouse légitime. La bigamie ne relève des tribunaux que dans la mesure où elle constitue une fraude, où elle suppose un contrat entre deux parties, dont l'une est déjà liée par un contrat pareil, et qui est exclusif. Un utilitaire pourrait justifier la monogamie par des raisons de convenance sociale. Et tout cela serait fort légitime. Mais il est difficile qu'une règle, fondée sur des raisons de caractères si différents, puisse conserver à travers tant d'adaptations son caractère de moralité.

M. Lévy-Bruhl insiste beaucoup sur ce fait que la conscience moderne ne peut aucunement retrouver ni comprendre les motifs qui ont présidé à la constitution primordiale des règles morales. Faut-

il en conclure que nous ne pouvons connaître la raison qui fait d'une règle, une règle morale ? Alors la moralité prendrait à nos yeux une nature mystérieuse ; les règles morales actuelles auraient un droit de naissance ; elles auraient à montrer leurs parchemins, à faire leurs preuves de filiation authentique depuis ce « tabou » qui fut la souche unique de toute prescription morale. Ainsi le caractère moral se transmettrait aux croyances en vertu d'une sorte d'hérédité historique, de même qu'une baronnie se transmettait en vertu de l'hérédité du sang.

Mais il est trop facile de voir que, au cours de l'évolution historique, la croyance reconnue comme morale a admis des préceptes divers ou contradictoires, — tant par la nature des actes auxquels ils s'appliquaient que par la façon dont ils entendaient le permis et le défendu relativement aux mêmes actes. Sous le régime exogamique du clan, il sera défendu d'épouser une fille du même clan, non peut-être une fille du clan voisin qui sera, au point de vue de la consanguinité, la proche cousine de son mari : le mariage à l'intérieur du clan constituait l'inceste. Pendant le moyen âge chrétien, l'inceste était toujours prohibé, mais pour des raisons toutes différentes ; par là même, la définition du fait immoral était changée : la consanguinité était à la fois ce qui

constituait le fait d'inceste et ce qui justifiait sa réprobation.

M. Lévy-Bruhl a souvent et fortement relevé l'indépendance des croyances morales, en tant que faits objectifs, à l'égard des explications subjectives, des raisons par lesquelles nous tentons de les fonder. Mais il n'a pas remarqué que ces explications, ces théories préalables, sont une existence objective et sociale au même titre que les croyances elles-mêmes. Il se peut bien que toutes les sociétés reconnaissent et condamnent l'inceste. Il n'est pas moins certain que dans des sociétés diverses, l'inceste sera conçu de façons différentes, selon la manière dont on justifiera la réprobation qui s'y attache. Un catholique du XIIe siècle aurait été scandalisé par un mariage entre cousins au deuxième degré. Cela nous paraît aujourd'hui assez naturel ; en tout cas, si nous y trouvons quelque chose de fâcheux, c'est pour des raisons, vraies ou fausses, de physiologie, et la condamnation que nous émettrions n'aurait aucun caractère moral. En tout cas, nous ne reconnaîtrions pas un « inceste » dans le mariage de deux personnes unies par une parenté spirituelle. Cependant le droit canonique assimile à l'inceste et frappe d'une même prohibition l'union d'un parrain et de sa filleule (1).

(1) Le droit civil porte encore des traces de cette conception

Donc, l'évolution des croyances morales ne peut, si elle est isolée, fournir la matière d'un déterminisme qui satisfasse à la double condition requise : expliquer la filiation historique des croyances, quant à leur contenu ; expliquer l'évolution de la notion de moralité. Tels préceptes se modifient jusqu'à se contredire, sans perdre un instant leur autorité impérative. Tels préceptes se perpétuent sans altération, mais changent de caractère, deviennent, de moraux qu'ils étaient, religieux, juridiques, etc.

On ne peut identifier l'évolution des croyances matérielles avec celle de la moralité formelle. On ne peut ni reconnaître la moralité dans une règle sociale en vertu de son contenu, ni reconnaître qu'une croyance est morale en raison de l'autorité qui l'impose. Ces deux déterminismes restent indifférents l'un à l'autre et par suite sans valeur, tant que la fonction morale, le caractère de moralité, n'est pas défini par rapport à l'ensemble des fonctions sociales. Une science historique des mœurs suppose une sociologie descriptive avancée.

religieuse. Mais les prohibitions relatives au mariage, qui ne relèvent pas de la consanguinité, peuvent se légitimer par des raisons juridiques. D'ailleurs, nous n'avons pas (bien au contraire) à nier qu'il survive dans divers systèmes objectifs de morale des préceptes qui paraissent immoraux. Nous en tirerons une forte preuve de l'indépendance relative du légal et du moral.

Isoler les diverses fonctions de la vie sociale et les étudier en elles-mêmes nous amène à faire de chacune d'elles une sorte de puissance occulte et irrésistible, puisque totalement indépendante. Et ce déterminisme unilinéaire, qui ne subit aucune action du dehors, revêt nécessairement quelque caractère fataliste. De plus, sa simplicité relative, malgré une première apparence, rend plus difficile de découvrir scientifiquement sa loi. Enfin, la moralité conçue ainsi comme chose en soi, en raison même de son caractère abstrait, se détache absolument de l'individu. Dans l'individu même la moralité garde son indépendance psychologique.

Rappelons-nous ce qui a été dit précédemment. Si la moralité s'explique, tant dans sa forme que dans son contenu, par sa fonction sociale et sa situation définie par rapport aux autres activités collectives, il intervient une certaine finalité. Cette finalité n'explique rien historiquement ; mais elle justifie pour chaque moment de l'historique l'application du caractère de moralité à telle croyance. Chaque croyance a son évolution historique propre ; la conception du bien et du mal en général a son évolution propre. La finalité ne sert qu'à expliquer le contact momentané de ces deux séries. Il y a toujours eu une morale ; il y a toujours eu des séducteurs. Mais la séduction d'une mineure, qui au XVIIe siècle n'était souvent qu'une jolie

matière à contes piquants, tombe aujourd'hui sous le coup des lois pénales. C'est que la nature des relations entre les sexes et les classes s'est modifiée : on n'admet plus le droit d'un grand seigneur envers ses vassales ; c'est que la notion de légalité s'est élargie et s'étend maintenant à des actes qui relevaient uniquement de la vindicte privée. C'est la sociologie qui, en précisant le rapport des lois civiles aux mœurs, permettra de comprendre que, de nos jours, la notion de justice sociale ait permis d'atteindre l'acte de séduction, et que la séduction ait pu paraître digne d'un châtiment légal.

La finalité sociale, telle que nous l'avons définie, donne une certaine raison d'être à l'individu et explique que dans sa conscience le problème moral se pose, et se pose sous la forme d'un problème d'idéal ; car chacune des activités sociales différenciées est solidaire de toutes les autres. Certaines au moins de ces activités sociales sont sujettes à une incessante évolution. Cette évolution est peut-être purement mécanique ; peut-être n'a-t-elle pas un caractère proprement social (la densité, l'habitat du groupe social), puisqu'elle répond aux nécessités naturelles qui s'imposent à la nature sociale. En tout cas il en résulte, en vertu de la solidarité, de la synergie des activités collectives, que chacun de ces changements a sa répercussion dans tous les autres domaines de la vie sociale.

D'autre part, la conscience individuelle n'est que le point où s'interfèrent plusieurs consciences collectives. Il sera donc naturel que le déséquilibre social se traduise en elle par un déséquilibre moral, une dissonance entre les consciences partielles qui la constituent. Cette traduction psychologique d'un état social sera nécessairement inadéquate, incomplète, peut-être fausse. L'individu ne peut que refléter un aspect partiel de la conscience collective, de même qu'il est seulement une partie de la collectivité. Mais il n'est pas impossible que la science détermine les lois qui régissent les rapports mutuels des fonctions sociales. Alors l'individu aurait le droit, sous certaines conditions de méthode, de découvrir, par le seul examen de sa conscience, les données objectives du problème moral, d'en prévoir, et peut-être d'en avancer la solution.

Que la science ait le droit de laisser espérer à la conscience pratique un secours aussi efficace, nous verrons que cela est douteux. Mais la sociologie, en restant dans ces limites, accorde à la morale de l'idéal au moins une neutralité bienveillante. La science historique des mœurs est moins accommodante. Pour elle, l'individu ne saurait avoir la moindre initiative en matière morale. La conscience de l'individu n'est pas composée de consciences partielles, actuelles et capables de

s'harmoniser. Elle est plutôt formée d'alluvions historiques, de croyances superposées au cours des siècles, et dont chacune garde encore toute son énergie.

On croirait presque que M. Lévy-Bruhl, en rejetant le principe absolu de la morale métaphysique, a voulu fonder de nouveau la croyance morale sur un double absolu : elle a son existence objective indépendante, elle évolue dans la société en vertu d'un mécanisme qui lui est spécial ; elle a dans l'individu une base bien plus solide encore, puisqu'elle est tout l'héritage d'instincts traditionnels qui constituent son moi. C'est un moi véritable et profond, contre lequel le moi superficiel de la conscience et de la critique ne saurait même penser à se révolter. « De nos propres sentiments moraux, rien ne nous surprend ni nous choque, puisqu'ils sont nôtres (1). »

Cette paradoxale formule nous paraît impliquer la condamnation définitive de l'historisme moral. Sans doute, les tendances qui constituent ma personnalité sont des survivances héréditaires. On peut retrouver en soi d'obscurs instincts de férocité à demi animale, qui nous viennent de cet ancêtre préhistorique, habitant des cavernes, à peine dégagé de la bestialité. On peut y trouver le goût

(1) *La Morale et la Science des mœurs*, p. 239 (Alcan).

naturel du sauvage pour les choses qui brillent et chatoient, le respect spontané et involontaire de la force et des dignités sociales. Mais précisément, je fais, et tout le monde fait consister sa moralité dans la libération de ces servitudes héréditaires. Si la volonté instinctive est faite des souvenirs obscurs d'anciennes croyances collectives, la moralité actuelle nous propose de résister avec notre autonomie individuelle, au nom de notre raison indépendante, contre cette tyrannie de la tradition et de la coutume.

M. Lévy-Bruhl a étudié et interprété avec une admirable précision la philosophie d'Auguste Comte. Il lui en est resté quelque chose. Nous avons déjà signalé qu'il se réclame de la loi des trois états. Cette filiation est difficile à suivre dans la doctrine sociologique. Mais elle se manifeste d'une façon curieuse dans les applications de la science à la pratique.

Dans ces dernières années, toute une école dite « traditionaliste » a essayé de rattacher au positivisme tout un système de morale sociale. Cette morale consiste surtout à subordonner la raison et la volonté à l'autorité des dogmes collectifs et traditionnels, uniquement parce qu'ils sont collectifs et traditionnels. Par une méthode assez différente, M. Lévy-Bruhl arrive à de pareilles conclusions.

M. Jules Soury fait de la morale un fait physiologique, une certaine disposition organique fixée par l'hérédité ; c'est au nom du plus impeccable matérialisme qu'il demande le retour aux croyances religieuses, parce que celles-ci sont un caractère physiologique de la race. M. Barrès va méthodiquement interroger son pays natal et les tombes de ses ascendants afin de conformer son action à la volonté de sa terre et de ses morts. Car, répète-t-il, l'humanité est composée de plus de morts que de vivants : ce qui implique une grande déférence envers les majorités. De même, M. Lévy-Bruhl arrive à faire de la moralité une seconde nature psychologique, une habitude de la race. Et il dépasserait la formule de M. Barrès, car les vivants ne sont à ses yeux que les survivances des morts.

Dans le même sens, un conservatisme soi-disant positiviste ferait résider toute la moralité dans le respect de l'ordre moral existant, non parce qu'il serait définitif, mais parce qu'il serait le seul possible actuellement. M. Lévy-Bruhl justifie ce respect *a priori* pour les choses établies, sauf réserve des transformations éventuelles qui se produiront à notre insu, sans même que nous en ayons senti le besoin. « La morale d'une société est toujours provisoire. Mais elle n'est pas sentie comme telle. » Elle est provisoire, c'est-à-dire imparfaite, mais elle progresse sans notre concours, et mieux que

si elle obéissait à nos directions. Notre morale est, « à un moment donné, précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être ». D'où l'inanité de tout essai de réforme individuel. « Le sentiment collectif qui est attaché aux croyances morales de temps immémorial les rend pratiquement invincibles. » Et ces croyances « provoquent (dans l'individu qui se les représente) des sentiments de vénération et d'adoration tels que toute possibilité de critique se trouve exclue d'avance. »

En effet, ces assertions résultent nécessairement de la conception historique de la moralité. Et l'historisme moral se trouve condamné à la fois par l'insuffisance logique de ses principes et par la discordance de ses conclusions avec la réalité. Dans cette hypothèse, nos sentiments moraux, étant nôtres, ne peuvent nous choquer ; notre morale doit nous paraître définitive, nous ne pouvons jamais la mettre en doute ; la conscience individuelle est toujours en accord avec la conscience sociale, et la conscience sociale toujours en équilibre, toujours aussi bonne et aussi satisfaite d'elle-même que possible.

Tout cela résulte fort logiquement des prémisses posées. Rien de cela ne convient à la réalité morale telle que nous l'expérimentons. Il y a un problème moral : nos consciences sont en désaccord avec la morale objective, et elles ont de bonnes raisons

pour s'attribuer le droit de la juger. Et la conscience sociale paraît fort gênée de la contradiction manifeste qui existe entre les diverses alluvions historiques qui forment son contenu objectif. Quand on regarde la morale comme un pur fait, il est impossible de nier un autre fait dont l'existence est aussi évidente et le caractère moral indéniable : c'est qu'il y a un problème moral qui se pose à la fois aux collectivités et aux individus.

Nous avons donné quelque ampleur et peut-être avons-nous mis trop de zèle dans cet examen de la doctrine de M. Lévy-Bruhl. C'est qu'il est fâcheux d'avoir à combattre un maître si autorisé, un écrivain dont la clarté est si persuasive. Il nous semble cependant que nous devions nous attaquer à lui. Car son système a contribué plus que tout autre à propager une idée que nous jugeons inexacte et pernicieuse. Cette idée est celle-ci : « Les lois de l'évolution morale nous étant ignorées, il n'y a pas lieu de chercher actuellement une règle pratique d'action autre que celles déjà existantes en fait. »

En effet, cette règle pratique, qui s'appliquerait au futur, ne pourrait être qu'une anticipation théorique, une prévision du sens dans lequel la moralité évolue fatalement. Si même l'art rationnel qu'on nous laisse espérer se réalisait, il ne nous permettrait ni d'influer sur l'évolution

morale, ni même de conformer notre volonté personnelle à la direction présumée de la vie sociale.

La conception historique de la science morale rend très probablement impossible la constitution d'un art moral ; sûrement, il la rend inutile.

M. Durkheim nous a donné le type et la méthode d'une sociologie morale objective, explicative, non normative. M. Lévy-Bruhl nous amène à considérer la science comme exclusive de la morale normative. Mais pour qui a reconnu d'avance et séparément la légitimité de la science de la moralité et l'utilité de l'art moral, il est indispensable d'examiner à nouveau les rapports de la science et de la pratique en morale.

CHAPITRE IX

SCIENCE ET TECHNIQUE MORALE.

L'individu peut-il intervenir dans les problèmes moraux qui se posent à la société ? — Rôle négatif de la science. Nécessité de l'intuition, de l'invention, de l'initiative personnelle dans la pratique morale. — Les études de morale positive de M. Belot.

Le principe de la sociologie morale est donc simplement celui-ci : la moralité a une existence objective et par suite elle peut être l'objet d'une science expérimentale et inductive. Ainsi la sociologie annule toute recherche transcendante sur la possibilité d'une morale et sur les fondements rationnels. Les faits moraux existent ; on ne peut nier leur réalité et on ne peut dénier à ces faits le caractère de « moraux », sous peine d'ôter tout sens positif au terme lui-même de moralité.

Mais cette science des mœurs n'est point la « Morale » que nous cherchons. Cette Morale ne serait pas sans doute un système rationnel d'impératifs, elle serait une méthode raisonnable qui permettrait de se déterminer moralement en face de

certains problèmes pratiques. Et ces problèmes résultent de cette même « nature sociale » qui est l'objet de la science : c'est ainsi qu'un code soulève forcément des difficultés de jurisprudence.

Il nous suffit qu'il y ait place, à côté de la science, pour un « art », pour une « technique » de la moralité. Et nous croyons que la conception d'une nature sociale implique la possibilité d'une telle technique — quand bien même on s'en tiendrait à la définition trop étroite, selon nous, qu'elle donne du « fait moral ».

En effet, la moralité est définie par le caractère impérieux de la contrainte qu'exercent sur les consciences individuelles une conscience collective. Or dans l'autorité des lois et des coutumes nous voyons la conscience sociale s'exprimer en impératifs définis. Mais autant que la « certitude » morale, l'inquiétude morale est un « fait » et un fait social.

Nous avions voulu montrer dans notre premier chapitre la généralité de la crise morale en notre temps. Il est nécessaire d'en tirer cette conclusion : la même autorité qui imposait à l'homme du XIIIe siècle les croyances, sur le mariage par exemple, oblige l'homme du XIXe à mettre en doute ces mêmes croyances. — C'est ainsi que le Code se présente à la fois comme une solution tranchante de certains litiges, et comme une matière

à problèmes juridiques, à litiges d'interprétation et de procédure.

Cependant, si les croyances et les préceptes moraux expriment une réalité (psychologique ou mécanique) extérieure aux individus, il se pourrait que les consciences soient réduites à subir passivement ce conflit moral, dont elles sont le champ de bataille, sans pouvoir y intervenir. L'individu subit la loi, il ne la crée pas ; il est victime du problème et n'a pas qualité pour essayer de le résoudre.

Nous aurons plus loin à éclaircir un peu cette redoutable question. Il ne convient pas de la résoudre en résolvant les problèmes métaphysiques, qui y sont pourtant impliqués, et qu'on objecte trop souvent aux nouvelles conceptions sociologiques : la liberté et le déterminisme, le rapport de l'individu et de l'essence sociale. Tenons-nous-en à des constatations modestes : quoi que puisse valoir l'expérience, nous sentons, nous éprouvons subjectivement quelque liberté d'esprit envers les croyances, quelque liberté d'action envers les règles pratiques.

D'ailleurs le déterminisme postulé par la science n'est pas strict au point d'entraîner le déterminisme de l'action. Le premier porte sur des faits généraux, le second porterait sur des existences individuelles. Il se peut bien que ces deux déter-

minismes finissent par se rejoindre ; mais nous n'en sommes pas là, et pouvons bénéficier du doute. Il paraît que le nombre des lettres jetées à la poste avec une suscription imparfaite reste en rapport constant avec le nombre total des lettres mises en circulation. On n'en conclura pas que je dois, moi, observer dans ma correspondance la même proportionnalité, et jeter religieusement à la poste une lettre mal adressée sur dix ou sur douze que j'écrirai.

Cependant, il ne m'a pas été inutile, à mon point de vue personnel, de connaître cette « loi sociale ». J'ai été surpris de la fréquence d'un fait que j'aurais cru exceptionnel. Et depuis, mis en défiance, je surveille plus exactement les suscriptions de mes lettres. La science ne m'a pas prescrit une règle de conduite ; elle m'a montré que j'avais besoin d'une règle de conduite dans une certaine pratique où je me fiais jusqu'ici au pur instinct.

Dans ce cas, je n'avais pas besoin d'un grand effort d'esprit pour découvrir la règle de conduite applicable. Mais la science, qui me montrait le problème, ne m'en enseignait pas la solution. Et je vois là que l'art d'agir n'est pas la science de l'action. Toutes les statistiques du monde ne me donneraient pas le procédé ingénieux qui rendrait impeccable la rédaction d'une adresse.

Il se pourrait cependant (encore que l'exemple choisi ne convienne plus tout à fait en ceci) que des statistiques parfaitement comprises suppléent à mon ingéniosité et la rendent inutile. Si je savais que ces erreurs de suscription sont dues à telles ou telles causes, je pourrais prendre mes mesures pour éliminer méthodiquement toutes les causes d'erreur. Ce ne serait qu'une solution négative, mais une solution scientifique.

Au fond, c'est là le principe de toutes les « critiques » : elles sont des « techniques négatives ». On pourrait savoir par cœur le gros Manuel de Giry et rester incapable de débrouiller une charte médiévale ; quand on connaît les préceptes critiques de la paléographie, on ne peut ni plus ni moins deviner le sens d'un texte : mais on a réduit, presque jusqu'à les annihiler, les chances d'erreur dans la lecture et l'interprétation. Peut-être la morale ne serait-elle rien de plus qu'une application critique de la science des mœurs. La science serait seulement restrictive, limitative de l'intuition morale ; elle serait comme un garde-fou destiné à préserver de tout écart grave une faculté d'invention, à laquelle d'ailleurs elle ne donnerait aucune lumière, n'imposerait aucune direction ; elle fixerait des barrières entre lesquelles l'art moral pourrait chercher sa voie, — soit en allant au hasard, soit en essayant de conjecturer tant bien

que mal, sur des indices peu probants, le vrai « droit chemin ».

Voilà tout ce qu'on peut concéder d'autorité à la science sur la pratique morale. Sous peine d'annihiler cette dernière, on devra, selon qu'il paraîtra équitable après un examen méthodique, élargir ou rétrécir la carrière laissée ouverte à l'incertitude et à la liberté morale. Si nous pouvions admettre que la vérité scientifique rigoureusement établie s'identifie à l'idéal moral, une morale prescriptive n'aurait aucune raison d'être, aucune chance de se constituer.

En effet, nous admettons bien que le fait moral établi doive servir de point de départ à tout élan idéaliste ; nous admettons que le fait moral sera en même temps le seul repère d'après lequel nous pourrons établir la direction de notre marche. Mais la science ne nous donnera ainsi qu'une direction négative, elle montrera où il ne faut pas aller, sans prescrire définitivement où il faut aller.

Pour le moment, la science n'est pas, et cela de son propre aveu, en état de nous donner des certitudes acquises, qui rendraient ridicule une morale du possible. Profitons de cet aveu, mais sans en abuser. Nous ne prétendons pas établir notre morale en dehors de la science du fait, et moins encore en contredisant systématiquement le fait. La jurisprudence n'est pas dans le Code,

mais, pour l'établir, on s'inspire des principes mêmes dont s'est inspiré le Code. Faire autrement, ce serait ruiner la notion de justice, qui est déterminée matériellement par le Code, sans y être étroitement limitée. De même, nous voulons tenter d'étendre ce principe scientifique de la moralité à des questions non résolues par la science. Cette extension ne pourrait manquer en tout état de cause d'être, à un degré quelconque, conjecturale et incertaine. Cela même n'est pas pour nous déplaire.

Si jamais la science arrivait à un tel degré de rigueur qu'elle exclût cette part d'indétermination, de contingence, où se joue notre liberté (peut-être illusoire), notre idée du bonheur serait fort changée. Sans aucun doute, comme les stoïciens ou Spinoza, nous trouverions la béatitude dans l'acceptation de la loi rigoureuse que nous impose la nature des choses.

Et comme le Sage stoïcien, nous ririons de l'insensé qui attache quelque valeur à cette liberté apparente, stigmate de notre infériorité, de notre déchéance morale.

Mais la nature humaine sait trouver en toute chose un côté avantageux. Il est regrettable peut-être que notre notion de la vérité n'ait pu encore se concilier avec notre sentiment de la liberté. Toujours est-il que nous gardons une confiance égale et en cette vérité et en cette liberté, qui nous

paraissent pourtant quelquefois s'accorder assez mal. Nous sommes à peu près dans l'état d'esprit d'un rentier qui posséderait des actions de deux compagnies que l'on prétend rivales. Les deux valeurs sont bonnes, mais il est à craindre qu'une des sociétés ne détruise l'autre ; par malheur, on ne peut prévoir laquelle serait victorieuse dans une lutte économique. Et notre homme sera fort malheureux parce qu'il a deux chances de gagner et deux chances de perdre. Il lui reste pourtant une sérieuse raison d'espérer et de garder ses titres de rente pour un autre motif que l'hésitation : les deux sociétés arriveront peut-être ou à fusionner ou à se partager le marché en se spécialisant chacune dans une branche de la production.

Il en est de même pour cette opposition de la pratique et de la science. La métaphysique tranchera peut-être un jour le fond du litige ; il est plus probable qu'elle en montrera l'inanité. Au point de vue purement expérimental, qui est le nôtre, nous accepterons à la fois, et sans en contrôler la valeur absolue, ces deux croyances, différentes en nature, égales en autorité. Il nous faudra essayer de faire, au moins provisoirement, une place à chacune. La logique rudimentaire ne peut admettre deux vérités qui lui apparaissent contradictoires ; elle niera le fait au nom de l'idéal, ou l'idéal au nom du fait. Il est plus rationnel d'accepter les apparentes contra-

dictions de la réalité : deux vérités d'ordres différents ne sauraient être contraires. Et en matière morale nous n'avons pas, selon le proverbe arabe, « à coudre l'eau avec le feu », à identifier des contraires. Nous avons à faire leur place légitime à deux convictions ; et ces deux convictions ne sont pas adverses : elles ont chacune leur domaine, leurs limites respectives peuvent être définies de leur commun accord. Bien mieux, chacune d'elles a besoin de l'autre.

Il se présente donc trois hypothèses possibles sur les rapports de la morale pratique et de la science des mœurs :

1° L'impératif moral a une existence propre et une autorité supérieure à celle de l'évidence théorique, que cette évidence soit purement rationnelle ou expérimentale, ou les deux à la fois.

Cette hypothèse a déjà été réfutée. Nous déclarons pourtant qu'elle est sans valeur sous cette condition expresse : il faut reconnaître que l'idéal moral peut en quelque façon recevoir une justification théorique.

2° L'impératif moral aussi bien que la certitude intellectuelle (déductive ou inductive) ont une existence de fait. Elles ont donc une légitimité rationnelle ; il reste à expliquer, si on prend pour type de l'évidence l'une de ces certitudes, la certitude de l'autre. Entre ces deux ordres d'évidences, il ne

saurait y avoir contradiction formelle puisqu'elles régissent deux ordres différents de la réalité. Mais, si ces certitudes ne peuvent se contredire, elles peuvent se corroborer. Il faudra donc établir leurs domaines respectifs et montrer en quoi chacune d'elles est tributaire de l'autre.

3° L'impératif pratique n'a aucune autorité ; il n'a même aucune réalité morale, puisque tout fait moral est défini par une certaine existence objective et matérielle. Une règle morale est bien une règle de ce qui doit être, mais non une règle qui doit être : une croyance est morale dans la mesure où elle est définie et pratiquée. Si donc les problèmes moraux portant sur le possible ont quelque sens, ils ne pourront être résolus que par la science objective quand on connaîtra les lois objectives de l'évolution des croyances. C'est-à-dire qu'on convaincra l'individu de l'inanité d'un art moral, juste au moment où on lui en donnera la possibilité. Mais cette étrange conclusion nous ouvre aussitôt un champ infini d'objections sceptiques contre la science des mœurs, qui élève de telles prétentions.

Nous aurions pu lui présenter bien des fins de non-recevoir préalables : montrer que jusqu'ici elle n'a pas donné de certitudes assez fortes pour se dire exclusives ; opposer à la vérité théorique la conviction du cœur ; établir que la règle tech-

nique de l'action n'a pas besoin d'être autorisée par une « vérité » ni empirique, ni rationnelle ; nous pourrions aller jusqu'au scepticisme théorique et nier la force démonstrative de la science... Il est plus simple, plus sage et plus convaincant d'opposer à ce système ses propres conclusions ; de l'enfermer dans ce dilemme insidieux qu'il avait tendu lui-même.

En effet, le réalisme absolu en matière morale aboutit à ce paradoxe : Il y a une Nature sociale qui domine l'individu ; l'individu ne peut agir sur elle, ou du moins il ne peut agir convenablement, sans danger pour lui-même et pour la société, qu'en conformant son action aux lois objectives de cette Nature — car il peut connaître la nature sociale, aussi bien que la nature physique : toutes deux lui sont extérieures, ce sont des objets. Et c'est précisément parce que l'individu peut connaître la nature qu'il ne peut la modifier.

Mais, objecterons-nous, l'individu qui connaît la nature sociale comme du dehors est en même temps un élément intégrant de cette nature. L'acquisition d'une science sociale est un fait social : c'est l'introduction d'un facteur nouveau dans le système des forces collectives ; et ce facteur est d'une importance telle que sa seule introduction suffira à détruire l'équilibre antérieur de la Nature sociale. Ainsi la science se détruira elle-même en

détruisant son objet ; au moment où elle acquerra une capacité de réalisation pratique, elle perdra la valeur théorique qui la rendait utilisable en pratique !

Reprenons l'exemple que nous avons déjà employé. J'ai appris que, parmi les lettres jetées à la poste, il y avait une quantité proportionnelle constante de lettres jetées au rebut par insuffisance de suscription. Voilà la constatation scientifique d'une pratique sociale.

Cela m'a fait refléchir, et j'ai estimé que si deux mille lettres sur cent mille ont une adresse défectueuse, moi qui envoie deux cents lettres par an, je dois, très probablement, en avoir quatre qui sont jetées au rebut. Au fond, je n'en suis par sûr : car il se peut fort bien que d'aventure je n'aie en rien contribué à former cet énorme stock de lettres rebutées. Mais il se peut aussi que, ne m'étant jamais mis en garde contre un danger dont j'ignorais l'étendue, j'aie, pour mon compte, augmenté de huit unités, du double de ma part légitime, le chiffre donné par les statistiques.

Ainsi renseigné, j'ai pris mes précautions d'une façon égoïste ; et je suis bien sûr que toutes mes adresses de lettres, depuis lors, ont été correctement libellées. Les statisticiens m'assureront que, même depuis ma réforme personnelle, la loi susdite reste constamment vérifiée ; peut-être même riront-

ils, et avec raison, d'un naïf qui croit modifier à lui tout seul une loi numérique s'appliquant à plusieurs millions d'individus, comme si deux cents lettres comptaient dans le chiffre immense de la circulation postale !

Sans doute ; mais je ne cherchais pas à modifier les chiffres de la statistique, ni à bouleverser les lois sociologiques que l'on peut en induire ; il me suffisait de n'en être pas victime. Le nombre des lettres jetées au rebut reste le même, mais aucune des miennes n'est là-dedans ; la loi sociale n'est pas changée, mais ma conduite morale est changée de façon avantageuse pour moi. Ainsi le déterminisme social laisse quelque place à une liberté individuelle. La coutume sociale domine de trop haut l'action d'un individu pour ne pas s'en désintéresser un peu. La technique, qui concernerait l'individu agissant et son action particulière, pourrait donc exister à côté d'une science tout à fait rigoureuse de la moralité objective.

Mais supposons que, par une étude scientifique, j'aie déterminé les causes du fait social dont nous parlons, que j'aie découvert et publié le moyen infaillible de le faire disparaître. (Car c'est évidemment un fait fâcheux, sinon moralement mauvais.) Si ce « mal » est éliminé par un moyen mécanique, comme un contrôle quelconque qui empêcherait l'admission d'une lettre mal adressée, le problème

sera résolu, où plutôt il disparaîtra en tant que problème. Et la statistique n'aura plus à étudier ce curieux phénomène social, car il sera désormais rendu matériellement impossible.

Faudrait-il conclure de là que la moralité a son domaine dans ce territoire indéterminé qui sépare les lois collectives de l'activité sociale et les règles individuelles de l'action ? Il serait sans doute prématuré de tirer une pareille conclusion. Mais il y a au moins quelque visible symptôme d'antipathie, d'incompatibilité entre la loi collective scientifique et la règle individuelle pratique : si un acte cesse de relever du contrôle et de l'initiative individuelle, il perd toute signification morale. Peut-être une action est-elle morale lorsqu'elle admet une norme sociale, mais qu'elle peut être aussi une anomalie sociale.

Faisons maintenant une autre hypothèse en reprenant notre exemple : *ma* règle morale consiste seulement à supprimer d'une façon judicieuse *toutes* les causes *psychologiques* qui peuvent produire une erreur ou une négligence dans la suscription des lettres. Car enfin, écrire correctement une adresse, quand même on l'écrirait avec une machine, est un fait psychologique ; toutes les erreurs doivent se ramener en dernière analyse à des raisons de psychologie, et c'est par une méthode psychologique qu'on peut (en théorie) y porter

remède. Cette règle morale qui était *mienne*, je l'ai divulguée ; j'ai montré l'importance de ce « mal social » qui consiste à envoyer des lettres vouées à ne pas arriver, j'ai prôné mon remède ; enfin j'ai convaincu tout le monde que ma méthode était indispensable et infaillible. Elle était réellement infaillible ; depuis qu'elle est enseignée et employée partout, il n'y a plus une lettre mal adressée.

Qu'en résultera-t-il ? Du moment que cette technique a atteint son objet, elle s'est rendue inutile. Il n'y a plus maintenant de mal, donc plus de raison pour faire accepter le remède préventif. La technique issue de la science a détruit le fait scientifique qui la justifiait. Pour l'avenir, on peut présumer que certaines pratiques mentales (celles qui constituaient notre technique) étant devenues constitutives, instinctives, auront perdu toute signification morale, c'est-à-dire n'exprimeront plus une contrainte extérieure exercée sur un penchant individuel. — On peut présumer aussi que, le mal n'existant plus, on négligera d'appliquer la méthode préventive, dont le besoin ne sera plus justifié. Alors le mal reparaîtra et avec lui reparaîtra le besoin du remède ; et ainsi à l'infini. Il y aurait entre la théorie et la pratique, entre la science et l'action, une sorte de contradiction historique : chacun d'eux engendrerait forcé-

ment l'autre, et forcément s'éclipserait devant lui.

C'est là un des problèmes qu'étudie M. Belot, et peut-être est-ce la discussion de ce problème, étrange et sophistique au premier abord, en réalité inévitable et fondamental, qui fait le grand intérêt et l'originalité de son étude (1). A vrai dire, nous avons déjà beaucoup défloré l'analyse que nous devons en faire. Nous venons de présenter en notre nom quelques-unes des propositions critiques de M. Belot. Nous serions forcé de nous répéter un peu en replaçant ces idées dans l'exposition générale et objective de la doctrine. Mais il est obligatoire de rendre à chacun son dû, de même qu'il est légitime de prendre le vrai partout où on le trouve. Aussi n'avons-nous aucune gêne à emprunter beaucoup à M. Belot. La façon dont il pose la question morale est très voisine de la nôtre. Comme lui, nous essayons de concilier l'existence d'une science des mœurs avec la possibilité d'une technique morale ; comme lui, nous cherchons à tirer de la science tout ce qu'elle peut fournir pour éclairer la pratique. Il se pourrait bien que nous ne concordions pas sur les résultats : en tout cas, nous aurons suivi longtemps la voie qu'il nous avait frayée.

(1) *Etudes de morale positive*, Alcan.

M. Belot s'est attaché surtout à préciser les conditions logiques sous lesquelles il serait possible de rattacher à la science des mœurs une technique morale. Un tel examen était indispensable, car les difficultés opposées à la morale par une certaine conception scientifique étaient en grande partie artificielles, factices, produites par une conception unilatérale et exclusive de la « vérité ».

Il serait particulièrement difficile de « résumer » les études de morale de M. Belot. La pensée y est d'une telle condensation, et d'une telle richesse, qu'on ne peut se résoudre à laisser échapper des idées hautement intéressantes, encore qu'accessoires. Et puis, l'expression y est toujours si adéquate à la pensée, qu'on ne croit pas pouvoir séparer l'idée de sa formule : aussi nous renoncerons à rendre cette subtile ingéniosité, cette souplesse doctrinale qui confère à chaque instant les concepts les plus abstraits avec la plus élémentaire vérité du sens commun. Nous nous bornerons à extraire du livre les idées essentielles, et surtout celles qui nous paraissent, à notre point de vue propre, les plus dignes d'examen (1).

On a tenté de fonder la morale, c'est-à-dire de

(1) M. Belot lui-même a résumé sous une forme systématique, volontairement scolastique, les éléments principaux de sa doctrine (Conclusion des *Etudes de Morale positive*). Bien entendu,

justifier le caractère impérieux des règles pratiques par le caractère évident d'une vérité objective, qui en montrerait la nécessité. Il y a quelque chose de contradictoire dans une telle conception : l'idée d'une norme pratique n'a de sens que par rapport à une volonté (puissance de créer, de réaliser un possible) ; l'idée d'une vérité n'a de sens que par rapport à un entendement, tout spéculatif, réduit à subir la vérité objective, tout contemplatif enfin.

Cette idée d'une morale vraie, ou morale positive, ne peut donc se légitimer que par une interprétation, puisqu'il y a une antinomie entre la vérité, constatation objective du donné, et la morale, qui est nécessairement en dehors du donné et implique « quelque chose à faire ».

Pour juger les façons diverses d'instaurer un devoir-être sur la vérité de l'être, il faut d'abord définir la vérité ; elle peut s'entendre en deux sens : au sens rationaliste, la vérité morale sera déterminée par une certaine analogie entre l'attitude du sujet qui juge moralement et l'attitude scientifique. Au point de vue réaliste ou empiriste, la vérité morale sera définie par l'identité du fait moral et du fait scientifique.

nous avons utilisé cet exposé, mais nous ne croyons pas devoir y rester strictement attaché. Car un auteur peut systématiser sa doctrine ; nous avons à la critiquer, c'est-à-dire, en une certaine mesure, à l'interpréter.

La morale rationaliste exclut toute légitimation du devoir par une existence en fait ; la règle morale ne peut être démontrée vraie et pratiquement valable que si le moyen pratique de la réaliser, fourni par la réalité, est subordonné à la constatation d'une volonté libre et raisonnable préexistante. La volonté du bien en général servant de *majeure*, la détermination empirique du bien servant de *mineure*, la règle morale est la *conclusion* de ce syllogisme.

Or, la mineure de ce syllogisme ne peut avoir de signification morale que par son rapport avec la majeure. L'expérience n'a par elle-même aucun sens moral dans une doctrine rationaliste. Par suite, le contenu empirique de la règle morale ne peut que subsidiairement déterminer le sens de la règle, il ne peut lui conférer le caractère de moralité. Le critère de la moralité est en effet une certaine attitude de l'esprit. D'où, nécessité pour tout rationalisme de devenir formaliste.

Le formalisme comporte une explication finaliste de la croyance. Le contenu de la règle morale réelle n'est valable que comme moyen subordonné à une fin absolue. La science morale rationaliste serait une science des fins ; mais si les fins morales doivent être déterminées *a priori*, il y a grande apparence qu'elles soient « arbitraires et suspendues en l'air ».

D'un autre côté, la finalité conçue par un individu est une finalité individuelle. Lors même que je me propose l'altruisme pour objet d'action, c'est par des considérations égoïstes que j'attribue un caractère moral à ce principe pratique.

Nous devons élever ici quelques objections, d'abord sur ce dernier point : l'opposition de l'égoïsme et de l'altruisme, dont la conciliation a paru à quelques théoriciens l'objet suprême de la morale. En réalité, cette opposition n'a pas, au point de vue psychologique, qui peut seul la légitimer, le caractère absolu qu'on lui attribue. C'est en vertu d'une conception morale *a priori* qu'on oppose l'une à l'autre ces deux tendances. Au fond, M. Belot ne voit dans cette antinomie que celle de la loi et de l'individu, de la règle et du vouloir pratique. Mais il nous paraît fâcheux qu'il pose ainsi la question, même en se plaçant au point de vue du rationalisme. Car il peut alors écarter trop facilement une objection qui devra, sous une autre forme, se présenter de nouveau à lui. Ou bien il admet la réalité de ce conflit tout psychologique et individuel entre deux tendances naturelles, et alors il fait une grave concession à la morale naturaliste.

Mais en remontant au principe de la doctrine, nous devons relever une difficulté plus grave. Nous concédons très volontiers que la morale dite

scientifique se propose de fonder l'autorité impérative sur une vérité théorique. Nous ne saurions cependant admettre que le rationalisme puisse être mis sur le même plan que l'empirisme. Car le premier ne peut nier la possibilité d'une morale ; du moins il ne peut la nier *a priori*, en vertu de son principe. Le scepticisme rationaliste ne peut se présenter qu'après comparaison des faits avec un idéal imprescriptible. Au contraire, c'est en vertu de son principe même que l'empirisme dénie à la moralité toute existence subjective, toute possibilité idéale, et refuse par là même toute raison d'être à une morale prescriptive, à une technique du « devoir être ».

On peut concevoir une science réaliste des mœurs qui ne comporte pas, et même exclut toute morale. On ne peut concevoir un rationalisme excluant la moralité. L'amoralisme rationnel n'est qu'une conception anti-empiriste, cependant positive, de la moralité.

M. Belot exprime avec une force singulière le « principe de l'autonomie humaine », qu'il fait dériver « de la simple application à la morale de la réflexion et de l'attitude critique ».

Nous ne saurions que nous féliciter de trouver, pour des convictions qui sont aussi les nôtres, un tel appui et de si brillantes formules (1).

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, pp. 727 sq.

Mais, quand nous lisions cette étude lors de sa première publication, nous n'y avions pas trouvé une affirmation aussi nette du droit individuel. Sans doute, il y était reconnu, mais avec moins de bonne grâce, au moins au début. (Et seule la première partie, la partie critique, nous occupe maintenant.) Il y a à cela une raison profonde : l'autonomie humaine est, pour l'auteur, une autonomie sociale, de même que la morale est une activité sociale.

Sous cette réserve, qui est évidemment très grave, la doctrine morale de M. Belot admet que la morale devra être une technique rationnelle, idéaliste et individuelle de la pratique ; mais il ne peut justifier assez à l'égard de la sociologie l'indépendance d'une morale qui doit être purement sociale, selon lui.

Nous ne suivrons pas M. Belot dans sa critique des morales théoriques fondées sur la spéculation *a priori*. Cette critique est d'autant plus démonstrative, que l'auteur a voulu « empêcher d'une façon décisive les empiétements de la métaphysique, en se plaçant à son propre point de vue ». Dès le début de ce travail, nous regardions cette démonstration comme acquise.

La métaphysique morale identifie la vérité et l'impératif, la science et la technique. C'est à cette idée d'une technique, distincte de la science

et pourtant en rapport avec la science, que va s'attacher M. Belot. La morale serait « une technique dont les besoins humains posent les fins, et dont la connaissance de l homme et des sociétés fournirait les moyens et les procédés ». (P. 60.) Si la pratique est distincte de la théorie, et justement parce qu'elle en est distincte, ni l'une ni l'autre de ces deux disciplines ne peut exclure son antagoniste ni ne peut subsister sans elle. C'est dans ce double caractère théorique et pratique que consiste la « positivité ».

Ce n'est peut-être pas sans réserve que nous pourrons souscrire à cette théorie : il semble bien que M. Belot mette du côté de la vérité théorique toute la considération des fins. Le côté problématique, technique, de la moralité consisterait uniquement dans la recherche des moyens aptes à réaliser une fin donnée sans conteste ; toute l'invention morale serait renfermée dans cette limite.

Nous ne sommes pas convaincu par son argumentation. (P. 61.) « S'agit-il du divorce ? Tout le monde admettra qu'il faut assurer l'éducation des enfants, garantir la dignité de la femme, etc. (On est d'accord sur les fins.) Or les adversaires du divorce ne peuvent, sans compromettre leur cause, s'en tenir à prétendre que l'indissolubilité s'impose *en principe,* indépendamment de tous ces *résultats* ; ils sont donc nécessairement amenés à prétendre qu'elle est le meilleur *moyen* de les

obtenir ou de les concilier. » Mais c'est que les défenseurs du divorce sont obligés de se placer au point de vue de leurs adversaires, parce que leur principe théologique de l'indissolubilité serait bien peu convaincant en ce temps-ci. Pour eux, le principe est intangible en lui-même ; c'est en tant que des conséquences utilitaires dérivent de ce principe, qu'elles ont une signification morale. Le débat porte donc bien sur des fins, et même sur des fins bien lointaines : on ne discute pas seulement sur la finalité sociale d'une institution, mais sur la finalité générale de la société. Du moment qu'il entre des éléments finalistes dans la position même des problèmes, la finalité ne saurait être indifférente à leurs solutions. Et peut-être trouverons-nous qu'il y a lieu d'élargir étrangement cette place que nous maintenons en principe à la téléologie morale.

M. Belot s'occupe surtout à en restreindre le champ : car l'idée d'une technique suppose à la fois ces deux termes antithétiques d'une nature sociale définie, et d'une finalité volontaire et efficace. Mais la finalité, telle qu'il l'entend, est enfermée dans le même domaine étroit que la technique positive : elle est l'art d'adapter des procédés de détail à des fins très déterminées. Aussi il n'y aurait aucun lieu à l'invention de fins nouvelles de l'action, à la création de valeurs morales nou-

velles. Et il est impossible d'étendre à l'excès l'usage possible de la liberté, ou finalité pratique, car alors l'idée d'une nature sociale définie et objective, l'idée d'une science, s'évanouirait avec l'idée de déterminisme qu'elles impliquent. Par contre, l'idée de nature étendue à l'excès exclurait toute discipline de la volonté, toute raison d'être à une morale, puisqu'elle ôterait toute possibilité d'une action efficace. Ces deux termes, qui s'excluent si on les porte à l'absolu, ne peuvent se concilier qu'à « un point de vue relatif et provisoire ».

Certes nous ne prétendons pas les concilier d'une façon absolue ; nous croyons pourtant qu'on peut, en élargissant la notion de technique, donner plus de champ à l'utilisation morale de la vérité théorique, plus de latitude à l'initiative dans le déterminisme de la nature.

Ne craignons pas le dilemme de M. Belot : qu'une nature qui est, ait encore besoin de se connaître, cela ne s'explique peut-être pas tout à fait, mais se légitime par une conception téléologique de la nature. Et si l'antithèse de la nature et de la finalité entraîne la récurrence dans la connaissance et dans l'action, est-ce que la récurrence, la causalité réciproque du successif, n'est pas précisément le point de vue de l'histoire?

M. Belot n'admet pas que l'histoire puisse être la théorie génératrice d'une technique morale, et

c'est à ce titre qu'il critique avec une vivacité particulière M. Lévy-Bruhl. Nous nous sommes expliqué déjà sur la conception historique de ce dernier. Nous adressions au nom de la liberté certaines critiques à M. Lévy-Bruhl ; nous lui reprochions d'avoir négligé la finalité sociale, qui permettait d'interpréter moralement le déterminisme historique. A M. Belot nous reprocherions d'éliminer l'histoire, qui seule permet d'introduire dans l'idée de nature sociale la possibilité d'une évolution — et qui permet de déterminer moralement le possible au nom d'une réalité morale.

M. Belot n'admet pas la conception historique de l'individu, formé d'alluvions déposées en lui par le fleuve de l'histoire. Il veut le composer de consciences partielles, tant il cherche à limiter le problème moral, à le ramener à sa suprême actualité. « Que le sol sur lequel nous marchons soit stratifié, dit-il, peu nous importe, pourvu qu'il nous donne un terrain solide. » Mais l'architecte, qui voudra bâtir sur ce terrain, aura bien à faire quelques fouilles, pour rechercher si les strates ne comportent pas des failles dangereuses, des glissements, et quelle orientation la direction des couches prescrit aux murs de fondation.

La conception de l'objet et de la méthode de la morale, telle que la présente M. Belot, exclut toute

histoire. Cet objet, il le détermine par une méthode excellente, par une classification des problèmes moraux.

1° Les problèmes ontologiques, sur Dieu, le bien, la vie future, problèmes purement spéculatifs, et sans caractère proprement moral.

2° Les problèmes métaphysiques, « suscités par l'analyse abstractive appliquée à l'action elle-même », comme le bien, le bonheur, le devoir.

3° « A l'autre extrémité se placeraient les problèmes proprement casuistiques. » Ils portent sur des difficultés individuelles et accidentelles ; par excès de particularité, ils ne comportent aucune position ni solution scientifique.

4° C'est entre ces deux séries que se placent les vrais problèmes moraux. Leur existence même est objet de science : « ils peuvent être découverts par le sociologue dans la réalité sociale et ils ont ainsi à la fois objectivité et généralité. » Les problèmes moraux sont donc des conflits entre *consciences partielles* juxtaposées, corrélatives aux diverses fonctions de la vie sociale. Ainsi la moralité est toujours objective : le problème lui-même est imposé par la réalité qui en donne l'énoncé.

Évidemment, de tels problèmes sont susceptibles de solution positive. Mais je ne vois pas bien pourquoi ils sont les seuls moraux, ni même en quoi ils sont moraux. La conception sociologique

du fait moral nous a donné notre première espérance de constituer une technique positive. Et c'est en définitive dans cette même conception que nous trouvons la source de toutes les difficultés logiques, qui s'opposent à la réalisation de cette technique. Il faut donc reconnaître, à côté de l'expérience, le rôle de l'invention en morale (1).

(1) Nous espérons publier dans un autre ouvrage ou dans un article de revue l'analyse de l'invention morale. M. Séailles a traité magistralement la question dans son cours fait à la Sorbonne en 1900-1904.

(Note au ch. VIII) Pour les objections contre la sociologie morale et la science des mœurs, V. en outre : Fouillée : *Les Éléments sociologiques de la morale*, Malapert : *Année psychologique* 1905, Cantecor : *Revue philosophique* mars avril 1904. V. aussi la réponse de M. Durkheim, *Bulletin de la Société de phil.* mai 1906 et la réponse de M. Lévy-Bruhl, *Rev. phil.* juillet 1906.

CONCLUSION

Nous sommes arrivé au terme que nous nous proposions dans cet examen des doctrines morales contemporaines. Nous n'avions pas à en faire une revue complète : nous cherchions seulement à en dégager les idées directrices, nous espérions trouver dans la science quelque façon d'éclairer notre instinct moral.

Nous n'avions pas la prétention de nous prouver à nous-même que nous devions être « moral ». Si la moralité a un sens rationnel, il serait assez déraisonnable d'être immoral. Et peut-être cela ne dépendrait-il pas de moi. Si la morale est un simple fait, je m'y soumettrai, par force. Mais je ne chercherai pas à légitimer ni mon obéissance ni ma révolte possibles par des raisons idéalistes d'un ordre transcendant. Ainsi je subis, sans en avoir cure, les formes que la mode impose à mes vêtements. Peut-être secrètement les trouvé-je ridicules. Mais je les accepte, car les repousser pratiquement entraînerait pour moi des conséquences

fâcheuses disproportionnées avec l'importance de mon acte révolutionnaire. D'ailleurs l'esthétique vestimentale n'a pas de dogmes assez convaincants pour me donner l'enthousiasme du martyre ; peut-être, tout en blâmant la forme du chapeau de soie, serais-je bien embarrassé de trouver une forme plus esthétique : et il faut bien avoir un chapeau. Ma résignation pourra s'inspirer de motifs plus philosophiques : je dirai que c'est beau, ce qui est à la mode.

Mais en matière morale une attitude aussi sceptique et détachée est peut-être impossible. Je ne suis pas en situation de régir les modes et ne consacrerais pas à cette question toutes mes énergies. Les tailleurs se chargent d'imprimer à cet ordre d'activité sociale une évolution particulièrement rapide. En morale, j'ai à me décider, à me décider par moi-même, et sur des intérêts capitaux. Je trouverai toujours une décision, ou bien la force des choses décidera pour moi. Cependant, mes décisions seront-elles bonnes ou mauvaises ? Et même pourront-elles être jugées comme bonnes ou mauvaises ?

Nous voyons là que la moralité se compose de deux éléments inséparables, mais assez distincts : 1° le contenu objectif d'une règle d'action ; 2° le jugement par lequel on attribue un sens moral à cette règle.

Les métaphysiciens nous expliquaient tant bien que mal le caractère de la moralité par sa « forme ». Mais cette forme ne pouvait se trouver aucune matière convenable.

Les empiristes définissent fort bien le contenu des croyances. Et ils en expliquent dans une certaine mesure le caractère moral : il est identique au caractère objectif de la volonté extérieure, qui impose cette règle à l'individu. Mais alors il n'y aurait aucun possible, aucun idéal moral ; il n'y aurait aucune activité morale individuelle. La morale serait définie par son contenu objectif en relation déterminée avec une autorité sociale.

Cependant, le problème moral est un fait social. C'est un fait social aussi que le droit actuel de l'individu à concevoir et à juger un idéal ; c'est un fait aussi que le pouvoir actuel de l'individu d'agir sur la forme des institutions. Depuis plus d'un siècle, le droit des consciences individuelles est dûment enregistré dans toutes les morales objectives : chartes, constitutions et codes.

Si vous examinez les exemples de problèmes moraux que se posent MM. Durkheim, Lévy-Bruhl, Belot et même Rauh, vous serez surpris de voir combien peu ils ressemblent à ce qu'on a coutume d'appeler morale. Par exemple (Belot, p. 68), un prêtre peut-il être marié légalement ? Dans les idées anciennes, cela pouvait être un problème

moral pour le prêtre catholique qui se le posait, ayant cessé de croire. Aux yeux de M. Belot, le problème moral est pour le maire, ou mieux encore, pour la justice qui décidera en se plaçant soit au point de vue du droit canon, soit à celui du droit civil. Et encore (p. 69) la liberté économique, la liberté de l'enseignement, etc. Enfin la question morale se ramène à des questions politiques et sociales ; les journaux sont les véritables chaires des doctrines, et les parlements sont les conciles où se définissent le dogme et la règle.

Nous admettons bien volontiers qu'en effet ce sont là des problèmes moraux. Mais ils ne sont peut-être tels que d'une façon indirecte. Et nous nous refusons absolument à admettre que ces problèmes soient tout le problème moral, ou même en soient l'essentiel. Il est d'un fâcheux augure pour une doctrine qui se réclame du fait, de dénier le caractère moral à des questions d'une importance générale, et de le réserver à toute une série de questions qui intéressent en réalité assez peu de consciences, et auxquelles on répond par des considérations extra-morales.

Au contraire, on dirait que la tendance la plus visible dans les pays libres, c'est de séparer la politique de la morale, de ne pas se croire tenu d'y apporter même la probité commerciale : l'indulgence qu'on accorde aux politiciens le prouverait assez.

Cette tendance est fâcheuse à coup sûr, et c'est probablement pour réagir contre ce pessimisme sceptique, qu'on cherche à montrer l'importance morale de l'action politique. Oui, il doit y avoir de la moralité dans la pratique civique, mais toute la moralité ne saurait résider dans l'action sociale ou civique.

On a dit que les hommes se représentaient volontiers Dieu et ses rapports avec les choses à peu près sur le modèle de l'ordre social contemporain. Le Dieu de Bossuet est un Louis XIV. Les républicains de 1830 étaient volontiers panthéistes. On pourrait en dire autant pour la morale, et cela ne déplaira pas à des sociologues.

La morale a pu être toute personnelle dans un temps et sous un régime où aucune place n'était laissée à l'action sociale de l'individu. Cependant, il y avait une morale ; entendons bien un idéal moral, qui ne se posait pas toujours sur le terrain religieux et qui comportait de graves problèmes. La volonté individuelle a vu s'étendre son champ d'action, et par suite le champ du problème moral. Nous avons une morale du citoyen qui est à fonder et qui est immense. Mais les problèmes, qui la constitueront, ne sont moraux que dans la mesure où ils éveillent des intérêts moraux personnels. La moralité ne consiste pas dans le contenu objectif des lois créées ou à créer, non plus que dans les con-

séquences objectives qu'elles entraîneront. Elle réside dans l'attitude subjective que nous adoptons en face de cette loi, dans la façon dont nous l'acceptons, dans le choix et l'appréciation des raisons pour et contre, dans l'interprétation finaliste de ses résultats probables.

La moralité objective n'est donc que la preuve de l'existence d'une moralité ; ou, si l'on veut, elle est un type particulier de la moralité générale. Une moralité objective peut servir à définir le contenu d'une conscience subjective. Mais ce sera toujours l'individu qui jugera « morale » telle ou telle croyance.

La moralité réside donc bien dans le rapport entre certaines règles définies et objectives, et une volonté individuelle. Mais ce qui la rend morale, ce n'est pas l'autorité qui l'impose, ni la réaction de la conscience collective contre les délits de l'individu : c'est la réaction toute particulière de la volonté devant la loi. Une croyance non discutée, qui s'impose sans même être conçue, ce n'est pas l'idéal de la moralité, ni son essence. Si nous ne craignions de rappeler un peu trop le mot bien connu : « Je respecte la loi, puisque je la tourne », nous dirions que la loi est morale quand on peut vouloir s'en affranchir.

La moralité se définit pleinement par le rapprochement de l'idéal et du réel. Le fait n'a de sens

moral, que par rapport à un idéal; l'idéal n'a de sens logique, de possibilité pratique, que par rapport au fait dont il part.

Mais alors, comment l'idéal moral pourrait être déterminé uniquement par les méthodes expérimentales ? Comment pourrait-il être critiqué uniquement par les méthodes rationnelles, sans le concours d'une connaissance scientifique de la moralité ?

Les deux méthodes nous paraissent également nécessaires en morale.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME MORAL AU XIXe SIÈCLE

La crise morale. — Elle est nécessaire au progrès, mais dangereuse. — Symptômes rassurants. — Le mouvement romantique. — Le mouvement socialiste. — Observations tirées de ces faits. 1

CHAPITRE II

LA POSITION ACTUELLE DU PROBLÈME

Est-il nécessaire et possible de fonder la morale ? — Le rationalisme répond affirmativement. Ses concepts fondamentaux : formalisme, individualisme, idéalisme. — Importance capitale de ce dernier. — L'empirisme et ses concepts fondamentaux. — Insuffisance de chacune des deux solutions. 13

CHAPITRE III

LES DOCTRINES RATIONALISTES

Le rationalisme actuel, opposé au Kantisme. Idée d'une morale de la raison théorique. La thèse de M. Cresson : critique rationaliste du fidéisme et du scepticisme moral. Conséquences métaphysiques de ce débat. — Objections à cette position du problème moral. 34

CHAPITRE IV

LE RATIONALISME ANTIQUE

La Nature rationnelle et morale. — Difficultés que présente cette conception. — Idée antique de la nature : l'idée de l'espèce et l'idéal moral. — Conception moderne de la nature. — Cette conception théorique est inapplicable à la morale naturaliste et la condamne. 58

CHAPITRE V

LA MORALE DES IDÉES-FORCES

Conception de « l'agent moral ». — Le fondement psychologique de la morale : la force des idées morales. — La réflexion peut-elle, à elle seule, dissoudre la moralité ? — Peut-elle la « fonder » ? 75

CHAPITRE VI

LA SOCIOLOGIE MORALE

Exposé des principes de la sociologie des mœurs : objectivité, caractère social de la moralité. — Le rôle de la science c'est de constater et d'expliquer les règles morales qui s'établissent spontanément 86

CHAPITRE VII

LA SOCIOLOGIE MORALE. — DISCUSSION

La sociologie morale suffit-elle à définir et à expliquer la moralité ? — La moralité se réduit-elle entièrement à ses manifestations objectives ? — L'utilité pratique de la sociologie morale. 97

CHAPITRE VIII

LA SCIENCE DES MŒURS

L'esprit et la méthode de la science des mœurs. — Cette science pourra-t-elle satisfaire les besoins de notre vie morale ? — L'évolution des croyances morales. — La science des mœurs suppose une sociologie avancée. 111

CHAPITRE IX

SCIENCE ET TECHNIQUE MORALE

L'individu peut-il intervenir dans les problèmes moraux qui se posent à la société ? — Rôle négatif de la science. Nécessité de l'intuition, de l'invention, de l'initiative personnelle dans la pratique morale. — Les études de morale positive de M. Belot. 138

Conclusion. 166

Poitiers. — Société française d'imprimerie et de Librairie.

RETURN TO → **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

JUL 11 1980		
REC. CIR. JUL 9 '80		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 11/78 BERKELEY, CA 94720

L'expérience & l'invention A7
en morale

SEP 21 1939 Evans
FEB 1 1940 Evans
FEB 15 1940
FEB 29 1940
MAR 14 1940
APR 15 1940

DEC 30 1939
APR 15 1940
APR 15 1940
APR 15 1940
APR 15 1940

388236

BJ 106
A7

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

10144784